Marx

Diferencia de la filosofía de la naturaleza en Demócrito y en Epicuro y otros escritos

Edición de Miguel Candel

CLASICOS DEL PENSAMIENTO • BIBLIOTECA NUEVA

Karl Marx

DIFERENCIA DE LA FILOSOFÍA DE LA NATURALEZA EN DEMÓCRITO Y EN EPICURO Y OTROS ESCRITOS

Traducción, presentación y notas de Miguel Candel

BIBLIOTECA NUEVA

grupo editorial
siglo veintiuno

siglo xxi editores, s. a. de c. v.
CERRO DEL AGUA, 248, ROMERO DE TERREROS,
04310, **MÉXICO**, DF
www.sigloxxieditores.com.mx

siglo xxi editores, s. a.
GUATEMALA, 4824,
C 1425 BUP, **BUENOS AIRES**, ARGENTINA
www.sigloxxieditores.com.ar

salto de página, s. l.
ALMAGRO, 38,
28010, **MADRID**, ESPAÑA
www.saltodepagina.com

biblioteca nueva, s. l.
ALMAGRO, 38,
28010, **MADRID**, ESPAÑA
www.bibliotecanueva.es

editorial anthropos / nariño, s. l.
DIPUTACIÓ, 266,
08007, **BARCELONA**, ESPAÑA
www.anthropos-editorial.com

Marx, K.
Diferencia de la filosofía de la naturaleza en Demócrito y en Epicuro y otros escritos / Miguel Candel (trad. y ed.). - Madrid : Biblioteca Nueva, 2012.
1. Filosofía 2. Sistemas filosóficos 3. Doctrinas económicas. Economía política. 4. Doctrinas marxistas-leninistas I. Candel, Miguel, ed. lit. y trad.

14	HP
330	KC
330.85	KCA
	JPFC

© Editorial Biblioteca Nueva, S. L., Madrid, 2012
Almagro, 38
28010 Madrid
www.bibliotecanueva.es
editorial@bibliotecanueva.es

ISBN: 978-84-9940-481-3

Edición digital

Queda prohibida, salvo excepción prevista en la ley, cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública y transformación de esta obra sin contar con la autorización de los titulares de propiedad intelectual. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (arts. 270 y sigs., Código Penal). El Centro Español de Derechos Reprográficos (www.cedro.org) vela por el respeto de los citados derechos.

ÍNDICE

Prólogo a la presente edición 11
Presentación 15
1. Sentido de la publicación 15
2. La hermenéutica «tendenciosa» de Marx: pros y contras 16
3. Atmósfera intelectual del Marx doctorando 20
4. Nacimiento de la tesis doctoral 23
5. El Epicuro de Marx: naturaleza y libertad 26
Nota técnica sobre el texto 35
Bibliografía sucinta 37

Diferencia entre la filosofía natural democritea y la epicúrea

Índice 47
Prólogo 49
Primera parte: Diferencia entre la filosofía natural democritea y la epicúrea en general 53
I. Objeto de estudio 53
II. Juicios sobre la relación entre la física democritea y la epicúrea 56
III. Dificultades en torno a la identidad de la filosofía natural democritea y la epicúrea 58
Segunda parte: Sobre la diferencia entre la física democritea y la epicúrea en particular 71
I. La declinación del átomo a partir de la línea recta 71
II. Las cualidades del átomo 82
III. Ἄτομοι ἀρχαί y ἄτομα στοιχεῖα 89
IV. El tiempo 95

V. Los meteoros 99
Prólogo. [Fragmento para un nuevo prólogo] 110
<NOTAS DE MARX (sin correspondencia con el texto)> 111
APÉNDICE: CRÍTICA DE LA POLÉMICA DE PLUTARCO CONTRA LA TEOLOGÍA DE EPICURO 119
<NOTAS DE MARX> 125

CUADERNOS DE FILOSOFÍA EPICÚREA, ESTOICA Y ESCÉPTICA (EXTRACTOS)

FILOSOFÍA EPICÚREA. CUADERNO PRIMERO 137
I. Diógenes Laercio. Libro décimo 137
FILOSOFÍA EPICÚREA. CUADERNO SEGUNDO 149
I. Diógenes Laercio. Libro décimo. Comentarios de Gassendi 149
II. Sexto Empírico 161
III. Plutarco, según edición de G. Xylander. Acerca de que, según Epicuro, no se puede vivir feliz: ὅτι οὐδὲ ζῆν ἐστιν ἡδέως κατ' Ἐπίκουρον 167
FILOSOFÍA EPICÚREA. CUADERNO TERCERO 181
III. Plutarco. 1. Acerca de que, según Epicuro, no se puede vivir feliz. 2. Colotes 181
III.2. Plutarco. Colotes. En edición de Xylander 202
FILOSOFÍA EPICÚREA. CUADERNO CUARTO 205
III. Plutarco. 2. Colotes. IV. Lucrecio, *De rerum natura* (libros 1, 2, 3) 205
IV. Lucrecio. *Sobre la naturaleza de las cosas.* Edición de Eichstädt, 1801, vol. I 205
Libro I 205
Lucrecio Caro. *Sobre la naturaleza de las cosas.* Lib. II. 211
[Lib. III] 216
FILOSOFÍA EPICÚREA. [CUADERNO SEXTO] 217
FILOSOFÍA EPICÚREA. CUADERNO SÉPTIMO 233
Cicerón. *De natura deorum,* lib. I 233

Prólogo a la presente edición

Más de veinte años han transcurrido desde la publicación (1988) de esta edición española —la primera conforme a los estándares científicos— de la tesis doctoral de Karl Marx. Entre tanto ha llovido mucho (más bien, ha diluviado) en el mundo de los estudios marxistas. No tanto porque hayan aparecido perspectivas teóricas radicalmente nuevas sobre el pensamiento de Marx como por el hecho (trascendental en opinión de muchos, particularmente los sostenedores de ideas antagónicas a las del «moro» de Tréveris) de que los proyectos de sociedad inspirados en su pensamiento hayan conocido un estrepitoso fracaso práctico (el hundimiento del sistema soviético) seguido, casi sin solución de continuidad, por un notable renacimiento teórico a la vista de los estragos causados por la fase tardía del capitalismo: su salvaje versión neoliberal.

Por supuesto, el renacimiento del interés por la visión marxista del mundo no ha sido una vuelta al frenesí de los años 60 del siglo xx, cuando la moda marxista arrasaba desde París a Berlín y desde Roma a Berkeley. Moda, por cierto, que tuvo muchos de los rasgos propios de toda moda, empezando por su carácter superficial y, por lo tanto, efímero. Ello se debió, en parte, a que en los países industrializados correspondía en líneas generales a una crisis cultural en cier-

to modo irrepetible y pronto superada: la ruptura de las jóvenes generaciones con el modelo tradicional de familia fuertemente jerarquizada e integrada, ruptura que la liberación de grandes masas de fuerza de trabajo juvenil, ya no imprescindibles para el sostén de la economía doméstica, propició e hizo inevitable. La causa de que apareciera ese excedente fue, obviamente, el fuerte crecimiento experimentado por las economías capitalistas en la posguerra mundial. Jóvenes que, en lugar de enterrar su pubertad y su juventud en una mina, una nave industrial, una granja o una oficina, podían prolongar su período de formación hasta llegar a la universidad, con la consiguiente masificación de esta y la efervescencia cultural que ello favorecía.

Fue, pues, el marxismo de los años 60 un movimiento que, aunque asentado en las grandes movilizaciones obreras de Italia y Francia, en los movimientos de liberación nacional de las antiguas colonias de África y Asia y en las luchas sociales de América Latina, se codificó culturalmente en un discurso que, lejos de elaborarse, como en la primera mitad del siglo XX, en los ateneos obreros, salió de las excitadas mentes de profesores y estudiantes universitarios de extracción social mayoritariamente burguesa. Pasados unos años, no demasiados, al coincidir el estancamiento económico capitalista, y la consiguiente reacción neoliberal, con la vuelta a su «lugar natural» (su integración en la vida económica desde posiciones sociales privilegiadas) de los otrora revolucionarios hijos de la burguesía, la moda marxista decayó al mismo ritmo que las barbas y las melenas de los «progres» sesentayochistas.

Hoy, en cambio, la reviviscencia de las ideas clave de Marx y sus continuadores se produce en un medio social polarizado a través de una lucha de clases sin cuartel en que no queda margen para el diletantismo, donde la hegemonía política e ideológica de los defensores del capitalismo (en su despiadada versión neoliberal) es casi absoluta y donde quie-

nes se resisten a ello van, por tanto, no a favor sino en contra de la moda imperante, sabiendo que lo que se juegan no es el prestigio intelectual, sino las condiciones mínimas de una vida digna, cuando no la pura y simple supervivencia.

Claro está que no es precisamente el Marx lector de Epicuro el que más cosas puede decir a un lector actual en busca de pertrechos teóricos para la defensa práctica de un mínimo de justicia social. Pero la coyuntura histórica ha querido que los detractores de la visión marxista de la sociedad coincidan en muchos casos con los detractores del estudio de los clásicos. Que los mismos acaparadores de la riqueza social sean quienes imponen a los gobiernos el recorte tanto de los derechos de los trabajadores como de la financiación de unos presuntamente «inútiles» estudios de humanidades. Suele decirse que la verdadera razón de ese acoso a las disciplinas de «letras» es la aversión que siente naturalmente el poder hacia el pensamiento crítico. En parte es así. Pero esa explicación no casa con el hecho histórico irrefutable de que, hasta hace relativamente pocos decenios, eran justamente los sectores sociales conservadores quienes más empeño ponían en el cultivo de esas mismas «letras», cuyo conocimiento confería a quienes lo poseían un innegable prestigio social y constituía todo un signo de distinción. Lo que ocurre es que esa función solo la pueden tener dichos estudios cuando su acceso, como ha ocurrido hasta hace poco, queda reservado a una minoría. En el momento en que se hace verdad el dicho de Epicuro de que cualquiera puede ser filósofo, el cultivo de la filosofía deja de tener atractivo para las élites. Se impone entonces un burdo criterio economicista y solo se valoran los saberes que tienen aplicación inmediata en actividades «rentables», es decir, que generen directamente plusvalía.

Por ello cabe en un mismo gesto reivindicativo rescatar la primera obra científicamente rigurosa de Marx y, con ella, el pensamiento de un filósofo clásico que tradicionalmente ha

sido visto, al igual que Marx, como abanderado de una visión naturalista y desmitificadora a ultranza del ser humano y su relación con el mundo: Epicuro. Pero es que, además, este primerizo texto de Marx bosqueja ya con gran claridad la visión ilustrada radical que desembocará pocos años más tarde en el célebre *Manifiesto comunista*. En la reivindicación de la filosofía de Epicuro, presentado por Marx como el nuevo Prometeo, se proyecta inequívocamente la reivindicación de la libertad humana colectiva frente al fatalismo tradicional que quiere ver al hombre como mero juguete de fuerzas superiores que escapan por completo a su control y ante las que no cabe, por tanto, más actitud que la dócil resignación individual. Un proyecto de autorregulación consciente de la sociedad, como es en definitiva el proyecto marxista, no podía reclamar para sí mejores credenciales.

Presentación*

1. Sentido de la publicación

Por primera vez en lengua castellana (si se exceptúa la edición de Ayuso, *Diferencia de la filosofía de la naturaleza en Demócrito y en Epicuro*, Madrid, 1971, traductor desconocido), publicamos aquí en versión íntegra y anotada el más temprano trabajo filosófico conocido de Marx: su tesis doctoral, así como lo esencial del material previo acumulado para su redacción: un extracto de los llamados *Cuadernos de filosofía epicúrea, estoica y escéptica*.

¿Qué interés puede tener hoy día un ejercicio básicamente filológico como este para el conocimiento de un autor que, si merece un lugar privilegiado en la historia de la humanidad, es por los frutos de una actividad crítica (teórica y práctica) muy alejada de los presupuestos filosóficos que sostienen estos trabajos de juventud?

---

* La presente publicación forma parte de los trabajos realizados en el marco del proyecto de investigación «La tradición gnoseológica aristotélica y los orígenes de la filosofía de la mente (noésis)», financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación (hoy, Ministerio de Economía y Competitividad) (FFI2009-11795).

Sin negar tampoco un valor intrínseco a los trabajos filológicos, convendrá aclarar que Karl Marx rompió, en efecto y muy pronto, con el teoreticismo de la filosofía hegeliana que fue para él suelo nutricio intelectual; pero el texto de su tesis de doctorado da, justamente, algunas de las claves para entender el porqué y el cómo de ese rompimiento. Y por otra parte, si es cierto que Marx acabó saliéndose por completo del marco conceptual de este trabajo académico, no es menos cierto que el paisaje temático que en él contempla —el materialismo como concepción del mundo— forma parte permanente de su panorama filosófico global.

Por la pervivencia, pues, del marxismo (pese a reflujos locales periódicos como el actualmente vivido en el área cultural latina) y por el resurgimiento perceptible del interés (todo lo superficial que se quiera) por el pensamiento antiguo, cabe esperar que el lector de estos temas en lengua castellana agradezca la publicación del presente texto.

2. La hermenéutica «tendenciosa» de Marx: pros y contras

Si se me permiten algunas consideraciones metodológicas que este texto de Marx hace venir al pelo, diré que ya va siendo hora de que, en el ágape intelectual de la historiografía filosófica, se rompa un poco la etiqueta imperante, sin merma, claro está, de la calidad de los manjares (es decir, sin trivializaciones al estilo de las perpetradas por algún que otro autor italiano de última hora, representante de lo que podríamos llamar «historiografía *pop*»). Quiero decir con eso que hay que salir del dilema entre *doxografía* (pura descripción minuciosa, filológicamente impecable, pero hermenéuticamente estéril, del texto y su más inmediato contexto) y *mitografía* (extrapolación del sentido del texto mediante su

descontextualización o su traducción anacrónica a fórmulas propias de los problemas de hoy).

El primer exceso, de talante filosófico positivista, ha sido el dominante en los últimos 30 años, aunque sus orígenes se remontan a la edad de oro de la filología clásica (último tercio del siglo XIX y primero del XX). El segundo, de propensión irracionalista, parece querer tomar el relevo en el último lustro, para lo que cuenta con la recuperación del altar de la fama filosófica por ilustres predecesores como Nietzsche y Heidegger.

Pues bien, como síntesis original *avant la lettre* de lo que creemos justificado de ambas tendencias historiográficas (de valor más perenne, sin duda, la primera que la segunda), cabe considerar precisamente las *Lecciones sobre la historia de la filosofía* de Hegel.

No son pocos los historiadores del pensamiento que han reivindicado modernamente el valor intrínseco de la obra hegeliana tanto por la obviedad de que es, al fin y al cabo, el acta fundacional de esa disciplina filosófica —es decir, por su aplicación sistemática de la perspectiva diacrónica al pensamiento— como por la introducción de un criterio hermenéutico coherente, de una «lógica interna de desarrollo», a la lectura del texto filosófico recibido del pasado. (Valgan como ejemplos de valoración positiva de la labor historiográfica de Hegel en el campo de la filosofía antigua las consideraciones de Wolfgang Wieland en su obra *Die aristotelische Physik —La física aristotélica—*, Gotinga, 1970², págs. 34-41, y las de Julius Stenzel en *Kleine Schriften zur griechischen Philosophie —Escritos breves sobre filosofía griega—*, Darmstadt, 1956, págs. 307-318).

Ese doble principio: fidelidad al dato positivamente documentado (Hegel inauguró el método, hoy obvio, de basar cualquier comentario de una teoría filosófica en la lectura directa de su fuente primaria: el texto original del autor que la concibiera) e inserción del dato en un esquema general

«preconcebido» («hipotético» en sentido popperiano) es el criterio que orienta este trabajo del joven hegeliano Marx. Hay en él un esfuerzo muy considerable de recolección de textos, necesarios para reproducir la singularidad concreta del pensamiento estudiado (como lo prueban los siete cuadernos de citas comentadas de textos epicúreos, estoicos y escépticos, que totalizan unas 120 páginas del primer tomo del Suplemento a la edición MEW *[Marx Engels Werke])*. Pero hay también, sobre todo, una potente «vis interpretativa», aplicada no tanto a penetrar en esa singularidad concreta, en el «alma» del filósofo, sino a mostrar la universalidad en la que sus expresiones cobran sentido para nosotros; descubrir, bajo la tierra removida y amontonada caprichosamente de los testimonios históricos, al «topo filosófico» que ha realizado ese trabajo en consecuente persecución de sus objetivos. Dice, en efecto, el propio Marx en un fragmento del *Cuaderno séptimo:*

> La historiografía filosófica no tiene que ocuparse tanto de aprehender la personalidad, aunque sea la personalidad espiritual del filósofo, como el foco y la forma constitutiva, por así decir, de su sistema, ni menos aún recrearse en minucias y sutilezas psicológicas, sino que debe, en cada sistema, separar las determinaciones mismas, las cristalizaciones reales más recurrentes de las pruebas, de las justificaciones en coloquios, de la exposición de los filósofos tal como estos se conocen a sí mismos; al mudo y perseverante topo del saber filosófico real, <separarlo> de la conciencia fenomenológica coloquial, exotérica, de compleja actitud, propia del sujeto que es el recipiente y la energía actualizadora de aquellos desarrollos… Esta *dimensión crítica* en la exposición de una filosofía histórica es totalmente necesaria para compaginar la exposición científica de un sistema con su existencia histórica, una compaginación que no hay que pasar <de largo>, aunque solo sea porque la existencia es histórica, pero al mismo tiempo se la afirma como <existen-

> cia> filosófica, y por tanto debe ser desarrollada de acuerdo con su esencia. Lo que menos procede en una filosofía es suponer, sobre la base de la autoridad y la buena fe, que sea realmente una filosofía, aunque la autoridad sea todo un pueblo y la fe sea de siglos. Pero la prueba solo puede proporcionarse mediante la exposición de su esencia. Tanto en una como en otra cosa, todo aquel que escribe historia de la filosofía separa lo esencial de lo inesencial, la exposición del contenido; de otro modo solo podría transcribir, apenas traducir, y menos aún podría comentar o tachar, etc. Sería el mero copista de una copia (Cf. *infra*, págs. 235-236).

Resultará evidente para quien lea este trabajo de Marx el elevado grado de apriorismo y «partidismo» filosófico de que adolece su interpretación de la filosofía natural epicúrea. Por eso hay que afirmar inequívocamente la necesidad que el filósofo tiene, para cruzar los «desiertos» de la interpretación de filosofemas cuyo contexto no es ya el suyo, de contar con los seguros y resistentes «camellos del saber», como llamaba despectivamente Nietzsche a los filólogos alemanes de su época. Pero, con ese apoyo imprescindible, seguir la guía de Marx en este viaje a través de la filosofía helenística, precisamente por su parcialidad hermenéutica, permite descubrir perspectivas insospechadas, que un enfoque más cauto y ecléctico difuminaría sin duda, aun cuando nos ahorrara la decepción de algún que otro espejismo. Paradójicamente, las interpretaciones muy parciales, como esta de Marx, son en el fondo más totalizadoras que las realizadas desde una óptica positivista, por eruditas que estas sean: a las últimas, con demasiada frecuencia, los árboles del detalle no les dejan ver el bosque del sentido global.

En definitiva, creo que es más enriquecedor filosóficamente aproximarse al tema mediante sucesivas interpretaciones globales que deban corregirse unas a otras, que renunciar de entrada a ir más allá de los cuatro elementos seguros pero descarnados que podemos aislar en textos filosóficos tan a

menudo fragmentarios. La historia de la filosofía no es una arqueología del pensamiento. Volviendo a la metáfora del ágape con que iniciábamos este apartado, podríamos decir que ni el filósofo debe emborrachar al historiador ni el historiador debe imponer abstinencia al filósofo.

3. Atmósfera intelectual del Marx doctorando

Como confiesa el joven Karl Marx a su padre en la única carta dirigida a la familia en su época de estudiante que ha llegado hasta nosotros (Berlín, 10 de noviembre de 1837), la lectura de autores «idealistas» (Kant y Fichte), pero sobre todo el contacto con «fragmentos de la filosofía hegeliana» (cuya «grotesca melodía pétrea» no fue de su agrado) le llevaron a «buscar la Idea en la propia Realidad». Compuso un diálogo titulado *Cleantes, o sobre el punto de partida y el progreso necesario de la filosofía*, hoy perdido, en el que ese temprano intento de superación del idealismo se ve abocado al fracaso, patente para el joven pensador al comprobar que su «última proposición era el comienzo del sistema hegeliano» y que acababa viéndose arrastrado por los cantos de una falsa sirena (versión filosófica de la Lorelei renana) a caer «en brazos del enemigo».

Entrado en contacto con los «jóvenes hegelianos» o «hegelianos de izquierda», y muy especialmente con Bruno Bauer, recibe el impacto de la publicación póstuma de las *Lecciones sobre la historia de la filosofía* de Hegel y, animado por la pretensión de la escuela neohegeliana a la que pertenecía de profundizar y elevar a un grado superior de consecuencia las concepciones histórico-filosóficas del maestro común, se consagra a la tarea de revalorizar el papel de la filosofía helenística dentro de la historia de la filosofía en general y de la griega en particular. Para los jóvenes hegelianos, y especialmente para el Marx de ideas políticas radical-burguesas, antimonárquicas y antirreligiosas, los sistemas filosóficos

posaristotélicos, con su exaltación de la autonomía del individuo, hecha de autoconciencia y libertad, merecían una atención mayor que la dispensada por Hegel, que —según el propio Marx—, llevado por «su visión de lo que él llamaba especulativo por excelencia» (prólogo a la *Tesis)*, no acabó de «reconocer en esos sistemas la gran significación que tienen para la historia de la filosofía griega y para el espíritu griego en general» (Ibíd. Cf. *infra*, pág. 48). En efecto, Hegel reconoce en Epicuro la introducción pionera del método analógico como principio de la investigación científica:

> El *principio*, algo más próximo, *del modo de consideración físico* de Epicuro reside en las representaciones que ya hemos visto antes. Es decir, cuando varias percepciones coinciden, surge la fantasía bien fundada: a través de la sensación tenemos ciertas representaciones generales, imágenes, representaciones de conexiones; la opinión es el referir tales percepciones a tales imágenes dadas. Epicuro va acto seguido más allá, tal como es preciso proceder en la representación de aquello que uno no puede sentir inmediatamente. Estas representaciones, prolepsis, que ya tenemos, son las que hemos de aplicar a algo de lo que no podemos tener la sensación adecuada, pero que tiene algo en común con aquellas. Por este medio llegamos a poder captar, de acuerdo con tales imágenes, lo desconocido que no se ofrece inmediatamente a la sensación: hay que inferir lo desconocido a partir de lo conocido. Esto significa, ni más ni menos, que Epicuro hace de la *analogía* el principio de la consideración de la naturaleza —o lo que suele llamarse *explicar*—, y este es el principio que aún hoy está vigente en la ciencia de la naturaleza *(Lecciones sobre la historia de la filosofía*, vol. II, en *Obras completas*, ed. Glockner, vol. 18, Stuttgart, 1841, pág. 492).

Marx, en cambio, ve en el pensamiento epicúreo mucho más que eso: una total coherencia en la apertura del pensa-

miento antiguo al reconocimiento de la *subjetividad*, solo que bajo la forma de la singularidad abstracta, representada por el átomo. En su actitud valorativa hay un elemento compartido con el resto de jóvenes hegelianos: la crítica radical de la autoridad religiosa, reducto ideológico por excelencia del antiguo régimen, y el consiguiente ataque a la derecha hegeliana, con su subordinación o, en el mejor de los casos, equiparación de la filosofía a la religión. Pero también aparecen rasgos peculiares que suponen un incipiente distanciamiento respecto del «criticismo» —implícitamente tachado de unilateral— de la izquierda hegeliana. En una nota —editada aquí con la referencia A-2— correspondiente al capítulo o sección IV —no conservada— de la primera parte de la *Tesis* ajusta cuentas Marx con la práctica totalidad de las tendencias filosóficas poshegelianas de la Prusia de su tiempo: con la cosmología teosófica inspirada en Emanuel Swedenborg, con el neoaristotelismo encabezado por Adolf Trendelenburg, con la «filosofía positiva» de orientación schellingiana (y representada, según el censo de Bruno Bauer en *Die Posaune des jüngsten Gerichts über Hegel den Atheisten und Antichristen. Ein Ultimatum —La trompeta del juicio final contra Hegel, el ateo y Anticristo—*, Leipzig, 1841, pág. 15, por Christian Hermann Weisse, Immanuel Hermann Fichte, Joachim Sengler y Carl Philipp Fischer) y también con la propia izquierda hegeliana, calificada de «bando liberal» y personificada en Arnold Ruge, a quien alude sin nombrarlo reprochándole su inconsecuencia por pasar de la adhesión acrítica a todas las «unilateralidades» del maestro a la crítica de su «acomodación» al poder establecido, sin molestarse en basar esa crítica en la aplicación del propio método hegeliano y hacer derivar la actitud acomodaticia de «una insuficiencia o insuficiente comprensión de su principio mismo».

Esta «crítica de la crítica» neohegeliana da la clave de cuál es la metodología marxiana en su hermenéutica de la

filosofía natural de Epicuro: una aplicación a ultranza del método dialéctico hegeliano y la consiguiente derivación de las diferentes tesis epicúreas, a primera vista inconexas y arbitrarias, a partir de un principio único mediante un proceso necesario de desarrollo (con aplicación minuciosa de los esquemas de la *Lógica* hegeliana). Es, en eso, «más hegeliano que Hegel», como hemos visto, ya que, mientras su maestro indirecto ve múltiples inconsecuencias en la doctrina epicúrea (reputada, por una larga tradición, de mezcolanza arbitraria de física democritea y moral cirenaica), Marx cree descubrir una fundamentación común, rigurosamente coherente, de la física y la ética en la autoconciencia singular caracterizada como posibilidad abstracta —libertad.

4. Nacimiento de la tesis doctoral

La motivación inmediata para escoger la filosofía helenística como tema para su disertación de doctorado parecen habérsela dado a Marx los escritos de Bruno Bauer *Die Religion des Alten Testamentes in der geschichtlichen Entwicklung ihrer Prinzipien dargestellt —La religión del Antiguo Testamento expuesta en el desarrollo histórico de sus principios—*, de 1838, y *Kritik der Evangelien*, de 1839, en que, a fin de proceder a una «desmitologización» del contenido filosófico del cristianismo, se investigaban sus premisas bíblico-judaicas y filosófico-helenísticas. Fruto de ese impulso inicial son los siete *Cuadernos de filosofía epicúrea, estoica y escéptica*, redactados entre finales de 1839 y comienzos de 1840, de los que la práctica totalidad estaba consagrada al epicureísmo y consistían en una colección de citas de Diógenes Laercio, Cicerón, Estobeo, Lucrecio, Plutarco, Sexto Empírico, Séneca y Clemente de Alejandría, sazonadas con comentarios del propio Marx, poco sistemáticos, desiguales en entidad, pero presididos por la inequívoca orientación

común de rescatar la coherencia interna de la doctrina epicúrea de entre el marasmo de interpretaciones antiguas que la acusan de todo lo contrario. Los comentarios de Marx son especialmente virulentos en relación con la crítica plutarquiana de Epicuro, a cuyo autor parece considerar Marx un precedente y prototipo de la reacción escandalizada del burgués biempensante moderno frente a los ataques filosóficos contra la religión.

Finalmente, el programa inicial de abordar el conjunto de la filosofía helenística se redujo a una consideración más monográfica: la comparación entre la física de Demócrito y la de Epicuro. La elección de Epicuro frente a estoicos y escépticos se explica por el hecho de que, aun cuando reconoce que «esos sistemas tomados en su conjunto configuren la construcción completa de la autoconciencia» *(Tesis*, 1.ª parte, I, pág. 55), encuentra justamente en Epicuro el momento que su talante intelectual materialista propende ya a privilegiar: el de la singularidad, representada por el átomo. En cuanto a la contraposición de Epicuro con Demócrito, no parece dudoso que fuera elegida porque situaba la tesis en el terreno más propicio para afirmarse como tal en sentido aristotélico, es decir, como opinión bien fundada *opuesta al parecer de la mayoría*. Esa mayoría era la de los comentaristas que, desde Cicerón (*De natura deorum*, I 26; *De finibus bonorum et malorum*, I 6), afirmaban, con otras palabras, que lo bueno de la física de Epicuro no era nuevo, sino tomado de Demócrito, y que lo realmente nuevo no era bueno.

Lo cierto es que entre los *Cuadernos* y la *Tesis* no hay solo una restricción del campo temático, sino también una ampliación de la base documental: se profundiza en el trabajo sobre los textos doxográficos de Diógenes Laercio, Cicerón y Estobeo y se añaden referencias a Aristóteles (cuya crítica de Demócrito influyó, precisamente, de manera decisiva en las concepciones físicas y éticas de Epicuro), así como a los comentadores de aquel: Simplicio, Temistio y Juan Filopón,

a la vez que se manejan pasajes de Eusebio y del escrito de Aecio, erróneamente atribuido a Plutarco, *De placitis philosophorum —Sobre las opiniones de los filósofos—*. Con ello Marx agota todas las fuentes literarias sobre Epicuro y Demócrito de que podía disponer un estudioso de su época.

El texto «original» de la *Tesis* —jamás publicada en vida de Marx— no es de su puño y letra, sino de algún copista a quien el autor debió de encomendar la transcripción del manuscrito para su entrega a la imprenta, aunque el propio Marx efectuó algunas correcciones sobre esa copia. Efectivamente, en un principio pensó editar el texto y presentarlo en la Universidad de Berlín bajo forma impresa. Pero para marzo de 1841 había cambiado de opinión y decidido optar al doctorado en la facultad de Filosofía de la Universidad de Jena, probablemente por la mayor simplicidad de los trámites que esta última exigía a los doctorandos. Interrumpió, pues, la preparación del texto para la editorial y envió una nueva copia manuscrita —ignoramos de qué mano— al decano de la facultad de Filosofía de Jena, doctor Bachmann, copia que se ha perdido. El título del ejemplar presentado en Jena empezaba: *Sobre la diferencia*…

Una vez doctorado (grado que obtuvo el 15 de abril de 1841, sin necesidad de comparecer físicamente en Jena, donde ejerció de ponente el doctor Bernhard Wolff, profesor de literatura de la misma universidad), Marx pensó de nuevo en publicar el texto. Modificó el título suprimiendo la preposición introductoria e inició la redacción de un nuevo prólogo (entre julio de 1841, fecha de su traslado a Bonn junto a Bruno Bauer, y marzo de 1842, en que murió Ludwig von Westphalen, padre de su futura esposa, Jenny). Pero ahí quedó todo.

Para colmo, de la única copia manuscrita conservada faltan dos secciones enteras de la primera parte: la IV y la V, tituladas respectivamente: «Diferencias generales de principio entre la filosofía natural democritea y la epicúrea» y

«Resultados» (véase índice, *infra,* pág. 47). Falta igualmente todo el cuerpo del apéndice titulado «Crítica de la polémica de Plutarco contra la teología de Epicuro». Por suerte se han conservado las notas de la sección IV aludida —entre las que reviste especial interés la número A-2, dedicada a la crítica de las distintas tendencias filosóficas poshegelianas—, así como las notas de la sección I del apéndice, entre las que resulta altamente sugerente la número B-9, con su ingeniosa inversión del sentido de las tradicionales pruebas de la existencia de Dios. La razón de todas estas lagunas es, probablemente, un retraso en la transcripción destinada a la imprenta, no recuperado nunca al suspenderse, por razones desconocidas, el proyecto de publicación.

5. El Epicuro de Marx: naturaleza y libertad

Si Hegel había identificado *ser* y *pensamiento* sustancializando la Idea como Espíritu, los jóvenes hegelianos, y muy especialmente entre ellos el estudiante de filosofía y exestudiante de derecho Karl Heinrich Marx, después de la polémica en torno a las relaciones entre filosofía y religión provocada por la *Vida de Jesús* de David Strauss (1835), manifiesto de la interpretación «desmitologizadora», afirmaron rotundamente la primacía de la autoconciencia como motor de un proceso dialéctico inacabable consistente en la perenne remodelación de lo existente, lo que equivalía de hecho a no aceptar el aforismo hegeliano «todo lo real es racional»: colmar la distancia entre lo segundo y lo primero, no cubierta de antemano, era justamente la tarea autoimpuesta por aquellos jóvenes portavoces avanzados de la burguesía alemana ilustrada y liberal, renana especialmente, frente al conservadurismo tardofeudal de la clase dominante en la Prusia de los Federico Guillermo III y IV.

Esa tarea empezó viéndose básicamente como actividad teórica: si bien «es ley psicológica que el espíritu teórico

que, alcanzada la liberación interior, se convierte en energía práctica, saliendo como voluntad del reino de las sombras del Amenti, se dirija hacia la realidad mundana, presente sin necesidad de él», no es menos cierto que «la *praxis* de la filosofía es de por sí *teorética*» *(Tesis*, nota A-2, cf., *infra*, pág. 113). Así le dice Bruno Bauer a Marx en su carta del 31 de marzo de 1841: «La teoría es actualmente la praxis más poderosa, y aún no podemos aventurar siquiera en qué profundo sentido va a ser práctica.» Por lo demás, el propio Karl Heinrich escribió por aquel entonces en un texto publicístico, que cabría suponer más volcado a la consecución de efectos prácticos que a la pura reflexión filosófica:

> Los intentos prácticos peligrosos, incluso a gran escala, pueden contestarse con cañones, pero las ideas concebidas por nuestra inteligencia, incorporadas a nuestra perspectiva y forjadas en nuestra conciencia, son cadenas que no podemos quebrantar sin desgarrar nuestros corazones; son demonios que no podemos vencer sino sometiéndonos a ellos («El comunismo y la *Augsburger Zeitung*», *Gaceta Renana*, núm. 289, 16-10-1842).

Y casi un año más tarde, en una carta a Ruge:

> La reforma de la conciencia consiste *solo* en hacer al mundo consciente de su propia conciencia, en conseguir que despierte de los sueños que forja sobre sí mismo, en *explicarle* sus propias acciones. Nuestro objetivo se reduce a que las cuestiones religiosas y políticas tomen la forma humana de la autoconciencia *(Anuarios Francoalemanes*, septiembre 1843; subrayados de Marx; véase en *OME* 5, Crítica, Barcelona, 1978, pág. 176).

Eso que podríamos llamar «idealismo práctico», fase de transición del pensamiento marxiano desde el idealismo

al materialismo dialéctico, fue el estadio en que quedaron anclados los jóvenes hegelianos, sobre todo los del círculo berlinés. Marx, en los *Manuscritos de París* de 1844, dará por fin el paso decisivo hacia el reconocimiento de la primacía de la praxis *real*, *material*.

De hecho, Marx no llegó nunca a ser del todo un idealista monista puro. La formación recibida en el medio familiar, remachada por la enseñanza de la Escuela Superior de Trier (Tréveris), fue más racionalista ilustrada a la francesa que romántica a la alemana. Tuvo que ser su futuro suegro, el barón Ludwig von Westphalen, quien le iniciara en el espíritu romántico. El dualismo razón-mundo estará, por ello, siempre presente en Marx, aun en sus momentos de mayor identificación con la filosofía de Hegel. Por ello cabe ver en él al representante de una extraña mezcla de idealismo holista romántico y humanismo liberal ilustrado, con fuerte impronta kantiana. Por ello, no es de extrañar que el mayor elogio que llegue a hacer de Epicuro sea: «Epicuro es, por consiguiente, el más grande ilustrado griego» *(Tesis*, 2.ª parte, cap. V, pág. 109 *infra)*.

¿En qué fundamenta Marx ese elogio? Nada menos que en la afirmación de que es «la absolutez y libertad de la autoconciencia lo que constituye el principio de la filosofía epicúrea» (Ibíd.). Ahora bien, esa autoconciencia es, por así decir, tan autocomplacida, que «toda verdadera y real ciencia queda suprimida y trascendida». En efecto, Epicuro desdeñaba la erudición, la empiria minuciosa y concreta, positiva, que constituía, en cambio, el objetivo de Demócrito, afanoso perseguidor de todos los saberes de su tiempo.

Epicuro es también, como insinúa Marx al final del prólogo a la *Tesis* escrito en marzo de 1841, la reencarnación de Prometeo en la Grecia curada de mitos de finales del siglo IV («el santo y mártir más ilustre del calendario filosófico»), el Temístocles que, en lugar de aferrarse al viejo solar patrio (la tradición) mortalmente amenazado por la barbarie persa (una tradición aún más oscurantista), en lugar

de intentar «un tratado de paz con las necesidades reales», un compromiso, «cuando era inminente la devastación de Atenas, impulsó a los atenienses a permitir su consumación y fundar en el agua, en un elemento distinto, una nueva Atenas» *(Cuaderno sexto*, pág. 219 *infra)*.

Como señala David McLellan en su biografía de Marx *(Karl Marx: su vida y sus ideas*, Crítica, Barcelona, 1977, traducción castellana de José Luis García Molina, pág. 46), «la elección del tema [de la tesis] por parte de Marx tenía por objeto arrojar luz sobre la situación filosófica contemporánea poshegeliana mediante el examen de un período paralelo de la historia de la filosofía griega». El tema estaba, por así decir, en el meollo de la polémica entre las dos alas de la escuela hegeliana, especialmente si el estudio de la filosofía helenística —«esencia tan característica, intensa y permanente, que incluso el mundo moderno debiera darle en su seno carta de plena ciudadanía espiritual» *(Tesis*, 1.ª parte, I, pág. 54)— se polarizaba, como hizo realmente Marx, en torno a Epicuro, figura del sabio por excelencia junto a Sócrates. En efecto, frente a la tendencia objetivista de los hegelianos de derecha, para quienes la religión era sin más la manifestación del espíritu absoluto, ya que constituía la razón objetivada y consciente a la vez, alma del mundo y del hombre en una pieza, los jóvenes hegelianos proclamaban la independencia del sujeto, del sabio, de esos «puntos nodales en la historia de la filosofía que la hacen elevarse por sí misma al plano de la concreción» *(Cuaderno sexto*, pág. 217 *infra)*. La independencia del sabio es la garantía de la felicidad que Epicuro exhorta a todo hombre a alcanzar rompiendo las ataduras de la necesidad («la necesidad es un mal, pero no hay ninguna necesidad de vivir en la necesidad», según reza la novena de las *Sentencias Vaticanas)*. Necesidad personificada, bien en las leyes del Estado opresor, bien en los designios de los dioses sobre la humanidad, bien en los rigores apodícticos de la lógica aristotélica y la cien-

cia modelada con arreglo a ella. Y es que Epicuro, lejos de basar su *Canónica* (teoría y metodología del conocimiento) en principio formal alguno, afirma la absoluta preeminencia de la sensación, sus anticipaciones y analogías, y prescinde incluso del principio de no-contradicción, reconocido por Aristóteles como límite insalvable de todo enunciado con sentido, al considerar compatibles e igualmente verdaderas todas las hipótesis explicativas de un fenómeno que resulten plausibles en relación con este, aun cuando sean contradictorias entre sí.

Esa actitud de independencia subjetiva absoluta es la que permite a Epicuro, por un lado, salvaguardar la *ataraxia*, la feliz imperturbabilidad del sabio que, lejos de reconocer su razón como reflejo de la racionalidad objetiva, pongamos por caso, del mundo supralunar (cuya distinción respecto del mundo sublunar, establecida por Aristóteles, Epicuro no acepta, considerando a ambos igualmente mudables y perecederos), proyecta, a la inversa, su razón hasta lo más profundo de la materia (aquella materia, substrato informe del mundo sublunar sometido a cambio, que Aristóteles había declarado irracional). Y, paradójicamente, en el momento preciso en que el sabio realiza esa proyección, queda libre de toda ulterior preocupación por la investigación de la naturaleza, deja de tener que vagar por el mundo, como Demócrito, acuciado por la necesidad de saber, de culminar la inacabable tarea de la ciencia positiva:

> En el momento en que reconocemos a la naturaleza como racional, cesa nuestra dependencia de ella. Deja de ser motivo de inquietud para nuestra conciencia, y Epicuro hace precisamente de la forma de la conciencia en su inmediatez, del ser para sí, la forma de la naturaleza. Solo en el momento en que la naturaleza queda totalmente libre de la razón consciente y es considerada en sí misma como razón, pasa a ser plenamente propiedad de la razón. Toda relación

> con ella como tal es a la vez un estar ajeno a ella *(Cuaderno séptimo*, fragmento no reproducido en esta edición).

No es extraño, pues, que el joven hegeliano Marx, al reivindicar a Epicuro frente a una tradición interpretativa que, o bien rechazaba virulentamente su irreligiosidad (como Plutarco y Cicerón), o bien trataba, en «un esfuerzo baldío», de «echar sobre el cuerpo espléndido y floreciente» de aquel pagano griego «un monjil hábito cristiano» (como Gassendi), creyera con fundamento que estaba contribuyendo a debelar simultáneamente a los mistificadores hegelianos de derecha, el positivismo incipiente de los neoaristotélicos como Trendelenburg, el integrismo prusiano y su Estado autoritario.

La clave de bóveda para su interpretación de la filosofía epicúrea la encuentra Marx en la teoría —implícita en los textos conservados del maestro, pero ampliamente desarrollada por Lucrecio— del clinamen, παρέγκλισις, declinación o desviación del átomo a partir de la línea recta. Es esta especie de «iniciativa» autónoma del átomo, esta su «ley» interna, representación naturalizada de la espontaneidad autónoma de la autoconciencia, sin causa extrínseca alguna, pura libertad, la que da fundamento común a las filosofías natural y moral de Epicuro. O mejor, es ese postulado el que expresa, a través de un enunciado filosófico-natural, la tesis filosófico-moral central del epicureísmo y, por extensión, de la filosofía helenística que, pivotando sobre la figura sapiencial («nódulo histórico-filosófico») de Sócrates, se salta («superándola») la metafísica platónico-aristotélica para enlazar la ética postsocrática de cínicos, cirenaicos y megáricos con la física presocrática de Heráclito, Demócrito y Zenón de Elea, procediendo a una refundación subjetiva de la filosofía griega. Obvio paralelismo con la empresa joven-hegeliana de refundación de la filosofía moderna «superando» el hegelianismo mediante la recuperación del racionalismo de la Ilustración, filosofía del

contrato-convención (συνθήκη, término que Epicuro emplea para caracterizar a la justicia sin hacerla depender de ninguna idea universal: raíz del positivismo); contrato, empero, cuya *necesidad real*, *existencial*, se ve trascendida constantemente, suprimidos los *fati foedera*, los «pactos del destino» (Lucrecio) por la espontánea desviación de la subjetividad en el vacío infinito de la posibilidad abstracta (inmenso océano sobre el que fundar y refundar nuevas Atenas):

> Así, de la misma manera que el átomo se libera de su existencia relativa, la línea recta, abstrayéndose, desviándose de ella; así también se desvía toda la filosofía epicúrea en general de la existencia limitadora allí donde el concepto de la singularidad abstracta, la subsistencia y la negación de toda relación respecto de otro, debe ser representada en su existencia.
>
> Así la finalidad de la acción es el abstraerse, el desviarse del dolor y del error: la ataraxia. Así el bien es la huida del mal, así el placer es el apartamiento del pesar. Por último, allí donde la singularidad abstracta aparece en su suprema libertad y subsistencia, en su totalidad, allí también, consiguientemente, la existencia de la que se aparta es toda existencia, y por eso los dioses se apartan del mundo, y no se cuidan de él y habitan fuera de él *(Tesis*, 2.ª parte, I, págs. 78-79).

Así también —podríamos decir nosotros rizando el rizo a la manera de Marx—, este, con el prurito de originalidad propio de todos los talentos creativos, sobre todo si son jóvenes en lucha autoafirmativa contra la tendencia mimética general que ellos mismos acaban de experimentar en el cenit de su admiración-identificación con el padre carnal o espiritual, «declina», se desvía o aparta de la exégesis tradicional del epicureísmo (antigua y moderna), al igual que se aparta de la religiosidad retrógrada imperante en la Europa central posnapoleónica, prefigurada en el antiepicureísmo re-

accionario de Plutarco. Asimismo se aparta, por último, del totalitarismo filosófico hegeliano para afirmar neofichteanamente la singularidad e independencia de la autoconciencia como sujeto de *praxis teórica* primero (hasta 1844) y como sujeto de *praxis revolucionaria* después.

Por supuesto, está aquí *in nuce* el Marx materialista. Pero, como señala Francine Markovits en *Marx en el jardín de Epicuro* (pág. 13), refiriéndose a los *Cuadernos*,

> el materialismo… no debe buscarse en el objeto de su discurso, sino en el estatuto del propio discurso. No se trata tanto de un discurso sobre el materialismo de la Antigüedad, cuanto de un tratamiento materialista de la historia de la filosofía. Mediante el juego de los préstamos y las yuxtaposiciones, la restitución de la literalidad pretende dar cuenta del ángulo de reflexión de tales filosofías unas en otras. Marx no nos presenta en su esencialidad a ninguna de ellas, ninguna es definida frontalmente como un momento en la historia de lo verdadero, sino lateralmente, en su función ideológica.

Lo que sí está, en cambio, totalmente explícito es su concepción de la *crítica*, que, más allá del ajuste de cuentas —crítica, al fin y al cabo— con el criticismo teoreticista de sus excorreligionarios, realizado en *La ideología alemana*, seguirá siendo a lo largo de toda su obra teórica y práctica la *crítica sin contemplaciones de todo lo existente* preconizada en la célebre carta a Arnold Ruge de septiembre de 1843, arriba citada. «Crítica que mide la existencia singular con la esencia, la realidad particular con la idea» (cf., *infra*, la nota A-2 de la *Tesis*, págs. 111-117), enunciado que Manuel Sacristán consideraba —según consta en una anotación suya al margen en el ejemplar del volumen I/1 (Text) de la nueva MEGA *(Marx/Engels Gesamtausgabe)* sobre el que hemos realizado nuestra traducción (pág. 63* renglón 26)— «la mejor definición de "Kritik"». Definición que permite justificar una vez más el recurso a Epicuro para empezar a ejercer esa crítica,

filosófica hoy, revolucionaria mañana, de las formas históricas, transitorias, de pensamiento y sociedad, puesto que

> Epicuro hace de la contraposición entre materia y forma la característica de la naturaleza aparente, que se convierte así en la contrafigura de lo esencial, del átomo. Esto sucede en tanto en cuanto se contrapone el tiempo al espacio, la forma activa a la forma pasiva de la apariencia… Epicuro es el primero en concebir la apariencia como apariencia, esto es, como alienación respecto de la esencia, que se manifiesta en su propia realidad como tal alienación *(Tesis*, 2.ª parte, cap. IV, págs. 96-97 *infra)*.

Por lo que respecta al soporte espiritual de esa crítica a la altura histórica de 1841, al crítico Karl Heinrich Marx puede aplicársele perfectamente lo que él mismo escribió en la tantas veces citada nota A-2 de su *Tesis* (cfr., *infra*, pág. 114) sobre las conciencias filosóficas individuales de su tiempo: «Su acto de liberar al mundo de la no-filosofía es a la vez su propia liberación de la filosofía que las aherrojó como sistema determinado.»

Nota técnica sobre el texto

La traducción de la *Tesis* está realizada siguiendo fielmente el texto publicado en el tomo I/1 (Text) de la nueva MEGA *(Marx/ Engels Gesamtausgabe)*, editado conjuntamente por los Institutos de Marxismo-Leninismo del Comité Central del Partido Comunista de la Unión Soviética (PCUS) y del Comité Central del Partido Socialista Unificado de Alemania (RDA/PSUA) en la editorial Dietz, Berlín, 1975 (págs. 7-92); con las siguientes salvedades:

a. Las notas de Marx correspondientes al texto conservado (186 en total y entre paréntesis) se han numerado correlativamente de principio a fin, en lugar de hacerlo por capítulos, como en MEGA.

b. De dichas notas no se ha reproducido el texto griego o latino, ni tampoco se da su traducción, por cuanto el contenido ya aparece en el cuerpo del texto donde figura la llamada, *in extenso* o condensado. Ello obedece al deseo de aligerar una edición que no va dirigida propiamente a especialistas, sino al público en general.

c. Las notas de Marx correspondientes al texto no conservado se recogen al final de la *Tesis,* con numeración precedida de una letra mayúscula (A y B, respectivamente, según correspondan a la sección IV de la primera parte o

al apéndice sobre Plutarco, sección I únicamente). Tampoco de ellas se reproducen las citas en griego o latín, pero sí se da su traducción en nota de edición.

d. Las notas de edición también siguen una numeración correlativa de principio a fin.

La traducción de los *Cuadernos de filosofía epicúrea, estoica y escéptica* corresponde a un extracto de seis de los siete *Cuadernos* (todos menos el quinto), confeccionado a partir del texto publicado en el tomo I del Suplemento a la edición MEW *(Marx Engels Werke)*, realizada por la misma editorial Dietz bajo los auspicios del Instituto de Marxismo-Leninismo del Comité Central del PSUA (Berlín, 1974, págs. 13-255). El criterio seguido para hacer el extracto ha sido el de traducir únicamente los comentarios de Marx de más enjundia o más directamente concernientes al pensamiento de Epicuro, así como las citas griegas y latinas en que dichos comentarios toman pie de manera más inmediata. No hay notas de Marx en el texto recogido. Las notas de edición siguen correlativamente a las de la *Tesis.* La línea de puntos entre párrafos indica la existencia de texto no traducido.

En todos los textos, tanto de la *Tesis* como de los *Cuadernos*, los corchetes [ ] encierran expresiones suplidas en la edición alemana; los paréntesis angulares < > acotan palabras suplementarias introducidas para mayor claridad en la traducción castellana.

Bibliografía sucinta*

Sobre Epicuro

Alfieri, V. E., *Atomos Idea,* Florencia, Le Monnier, 1953.

Arrighetti, G., *Epicuro: Opere,* Turín, Einaudi, 1960 (texto, traducción y comentario).

Bailey, C., *The Greek Atomists and Epicurus,* Oxford, University Press, 1928.

Bignone, E., *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro,* Florencia, La Nuova Italia, 1973².

Denniston, J. D., *Greek Particles,* Oxford, Clarendon Press, 1954².

Diano, C., *Epicuri Ethica*, Florencia, Sansoni, 1946.

Farrington, B., *La rebelión de Epicuro*, Barcelona, Barral, 1983.

Festugiére, A. J., *Épicure et ses dieux*, París, PUF, 1985³.

Furley, D. J., *Two Studies in the Greek Atomists*, Princeton (NJ),University Press, 1967.

García Gual, C., *Epicuro*, Madrid, Alianza, 1981.

Id. y E. Acosta, *Ética de Epicuro*, Barcelona, Barral, 1974.

Innocenti, P., *Epicuro*, Florencia, La Nuova Italia, 1975.

* Actualizada a fecha de 2011 para los estudios de la *Tesis* de Karl Marx.

LONG, A. A., *La filosofía helenística*, Madrid, Alianza, 1977.
LLEDÓ, E., *El epicureísmo*, Barcelona, Montesinos, 1984.
MAU, J., *Zum Problem des Infinitesimales bei den antiken Atomisten*, Berlín, Akademie-Verlag, 1954.
MELSEN, A. G., *From Atomos to Atom*, Nueva York, Harper, 1960.
MERLAN, Ph., *Studies in Epicurus and Aristotle*, Wiesbaden, Harrassowitz, 1960.
MÜLLER, G., *Die Darstellung der Kinetik bei Lubrez*, Berlín, Akademie-Verlag, 1959.
NIZAN, P., *Les matérialistes de l'antiquité,* París, Maspéro, 1965.
RIST, J. M., *Epicurus: an Introduction,* Cambridge, University Press, 1972.
VLASTOS, G., «Minimal Parts in Epicurean Atomism», *Isis*, 56, 1965, págs. 121-147.

Sobre Marx

ADAMS, M., *Karl Marx in his Early Writings*, Londres, 1965².
ADLER, M., *Marx als Denker*, Viena, 1921.
BALABAN, O., «The hermeneutics of the young Marx: according to Marx's approach to the Philosophy of Democritus and Epicurus», *Diogenes,* 37, 1989.
BARANOVITCH, L., «Two appendices to a doctoral dissertation: some light on the origin of Karl Marx's dissociation from Bruno Bauer and the Young Hegelians», *Philosophical Forum,* 8 (1978), págs. 219-240.
BEKKER, K., *Marx's philosophische Entwicklung, sein Verhältnis zu Hegel*, Zurich, 1940.
BERLIN, I., *Karl Marx. Sein Leben und sein Werk*, Munich, 1959.
BOCKMÜHL, K., *Leiblichkeit und Gesellschaft. Studien zur Religionskritik und Anthropologie im Frühwerk von Ludwig Feuerbach und Karl Marx*, Gotinga, 1961.
BRECKMAN, W., *Marx, The Young Hegelians and the Origins of Radical Social Theory*, Cambridge (MS), University Press, 1999.

Buggenhagen, E. A. von, *Die Stellung zur Wirklichkeit bei Hegel und Marx*, Radolfzell, 1933.

Cornu, A., *Karl Marx, l'homme et l'oeuvre. De l'hégélianisme au matérialisme historique (1818-1845)*, París, 1934.

Cottier, G. M. M., *L'athéisme du jeune Marx et ses origines hégéliennes*, París, 1959.

— *Du romantisme au marxisme*, París, 1961.

Fenves, P., «Marx's thesis on two Greek atomists and the post-Kantian interpretations», *Journal of the History of Ideas*, 47(3) (1986).

Gabaude, J.-M., *Le jeune Marx et le matérialisme antique*, Toulouse, Privat, 1970.

Lange, E. et al., *Die Promotion von Karl Marx. Jena 1841. Eine Quellenedition*, Berlín, Dietz, 1983.

Leopold, D., *The Young Karl Marx: German Philosophy, Modern Politics, and Human Flourishing*, Cambridge (MS), University Press, 2007.

Markovits, F., *Marx en el jardín de Epicuro*, Barcelona, Mandrágora, 1975.

McCarthy, G. E., *Marx and the Ancients*, Savage (MD), Rowman & Littlefield, 1990.

McIvor, M., «The Young Marx and German Idealism: Revisiting the Doctoral Dissertation», *Journal of the History of Philosophy,* 46 (3), 2008, págs. 395-419.

McLellan, D., *Karl Marx: su vida y sus ideas*, Barcelona, Crítica, 1977.

— *The Young Hegelians and Karl Marx*, Londres, 1969.

— *Marx before Marxism*, Londres-Nueva York, 1970.

McMurtry, J., «The Young Karl Marx: German Philosophy, Modern Politics, and Human Flourishing (Review)», *Journal of the History of Philosophy,* 47 (3), 2009, págs. 479-480.

Mehring, F., «La thèse de Karl Marx sur Democrite et Epicure», *La Nouvelle Critique,* 61, 1955.

— *Carlos Marx*, Barcelona, Grijalbo, 1975[2].

Mende, G., *Karl Marx's Entwicklung vom revolutionären Demokraten zum Kommunisten*, Berlín, 1955.

MILLER, S. y SAWADZKI, B., *Karl Marx in Berlin*, Berlín, s/f.
MINS, H. F., «Marx's doctoral dissertation», *Science & Society* 12(1), 1948.
OISERMAN, T., *Die Entstehung der Marxistischen Philosophie*, Berlín, 1962.
POPITZ, H., *Der entfremdete Mensch. Zeitkritik und Geschichtsphilosophie des jungen Marx*, Basilea, 1953.
RUBEL, M., «Les cahiers d'études de Karl Marx (1840-1853)», *International Review of Social History,* 1957.
SANNWALD, R. F., *Marx und die Antike*, Einsiedeln, 1956.
SASS, H.-M. «The concept of revolution in Marx's dissertation (the non-Hegelian origin of Karl Marx's early concept of dialectics)», *Philosophical Forum,* 8, 1978, págs. 141-142.
SCHAFER, P. M., «The young Marx on Epicurus: dialectical atomism and human freedom», en D. R. Gordon (comp.) *Epicurus: His Continuing Influence and Contemporary Relevance*, Rochester (NY), 2003.
TEEPLE, G., *Marx's Critique of Politics 1842-1847*, Chicago (IL), University Press, 1984.
THIER, E., *Das Menschenbíld des jungen Marx*, Gotinga, 1957.
THOMAS, P., «Nature and artifice in Marx», *History of Political Thought,* 9(3), 1988.
WILDERMUTH, A., *Marx und die Verwirklichung der Philosophie*, La Haya, 1970.

DIFERENCIA ENTRE LA FILOSOFÍA NATURAL DEMOCRITEA Y LA EPICÚREA

A su dilecto y paternal amigo
el Consejero Privado del Gobierno
Señor Ludwig von Westphalen
en Tréveris dedica estas líneas
como muestra de filial afecto.

El autor

Perdone, *mi dilecto y paternal amigo,* si escribo su para mí tan amado nombre en la portada de un insignificante folleto. Tan grande es mi falta de paciencia para aguardar otra oportunidad de darle a usted una pequeña prueba de mi afecto.

Ojalá todos los que dudan de la Idea[1] pudieran tener la suerte que he tenido yo, de poder admirar a un anciano con el vigor de un joven, que saluda cada avance de la época con el entusiasmo y la prudencia que inspira la verdad, y que, con aquel idealismo luminoso y pleno de convicción que solo conoce la palabra verdadera ante la que comparecen todos los espíritus del mundo, nunca retrocedió asustado ante las sombras de los espectros retrógrados, ante las nubes, con frecuencia tenebrosas, de la época, sino que siempre, con divina energía y mirada virilmente firme, dirigió su vista, a través de todas las metamorfosis, hasta el empíreo que arde en el corazón del mundo. *Usted, mi paternal amigo*, fue siempre para mí un argumento vivo *ad oculos* de que el idealismo no es una figuración, sino una verdad.

No tengo que hacer votos por su salud corporal. El espíritu es el gran médico prodigioso al que *usted* se ha confiado.

---

[1] En sentido hegeliano, es decir, subsistente.

Índice

Prólogo

DIFERENCIA ENTRE LA FILOSOFÍA NATURAL DEMOCRITEA Y LA EPICÚREA

Primera parte: Diferencia entre la filosofía natural democritea y la epicúrea en general

I. Objeto del estudio
II. Juicios sobre la relación entre la física democritea y la epicúrea
III. Dificultades en torno a la identidad de la filosofía natural democritea y la epicúrea
IV. Diferencias generales de principio entre la filosofía natural democritea y la epicúrea
V. Resultados

Segunda parte: Diferencia entre la física natural democritea y la epicúrea en particular

I. La declinación del átomo a partir de la línea recta
II. Las cualidades del átomo
III. Ἄτομοι ἀρχαί y ἄτομα στοιχεῖα
IV. El tiempo
V. Los meteoros

Prólogo. [Fragmento de un nuevo prólogo]

APÉNDICE: CRÍTICA DE LA POLÉMICA DE PLUTARCO CONTRA LA TEOLOGÍA DE EPICURO

Nota previa
I. La relación del hombre con Dios
   1. El temor y el ser trascendente
   2. El culto y el individuo
   3. La providencia y el dios degradado
II. La inmortalidad individual
   1. Del feudalismo religioso. El infierno de la plebe
   2. La nostalgia de las masas
   3. La soberbia de los elegidos

Prólogo

La forma de este estudio habría resultado, por una parte, más rigurosamente científica y, por otra, menos pedantesca en muchas de sus explicaciones, si no hubiera sido su carácter primitivo el de una tesis doctoral. No obstante, me he decidido a darlo tal cual a la prensa por razones externas. Además, creo haber resuelto en él un problema, hasta ahora sin solución, de la historia de la filosofía griega.

Los entendidos en la materia saben que, para el tema de este estudio, no existe absolutamente ningún trabajo previo utilizable. Lo que Cicerón y Plutarco balbucieron al respecto se ha repetido balbucientemente hasta nuestros días. Gassendi[2], que liberó a Epicuro del interdicto con que lo habían marcado los padres de la Iglesia y toda la Edad Media, la época de la irracionalidad por antonomasia, ofrece en sus exposiciones solo un aspecto interesante. Intenta acomodar sus convicciones católicas con sus conocimientos paganos, a Epicuro con la Iglesia, lo que era, sin duda, un esfuerzo baldío. Es como si se quisiera echar sobre el cuerpo espléndido y floreciente de los paganos griegos un monjil hábito

---

[2] Pierre Gassendi, *Animadversiones in decimum librum Diogenis Laertii, qui est de vita, moribus placitisque Epicuri,* Lyon, 1649.

cristiano. Gassendi aprende de Epicuro mucha más filosofía de lo que él podría enseñar sobre la filosofía de Epicuro.

Considérese este tratado como el mero precursor de un escrito mayor, en el que expondré de forma exhaustiva el ciclo de la filosofía epicúrea, estoica y escéptica en relación con el conjunto de la especulación griega. Las deficiencias de este estudio en la forma encontrarán allí corrección.

Hegel, por descontado, ha caracterizado acertadamente los aspectos generales de los sistemas mencionados en su conjunto; solo que, en el admirablemente vasto y atrevido plan de su historia de la filosofía, a partir de la cual es posible por primera vez hablar de historia de la filosofía sin más, en parte era imposible entrar en detalles, y en parte también su visión de lo que él llamaba especulativo por excelencia le impedía al titánico pensador reconocer en esos sistemas la gran significación que tienen para la historia de la filosofía griega y para el espíritu griego en general. Esos sistemas son la clave para la verdadera historia de la filosofía griega. Una indicación más profunda sobre su conexión con la vida griega se encuentra en el escrito de mi amigo *Köppen* «Federico el Grande y sus adversarios»[3].

El que se añada como apéndice una crítica de la polémica de Plutarco contra la teología de Epicuro se debe a que dicha polémica no es algo aislado y singular, sino el representante de una especie, en la medida en que muestra de forma muy adecuada la relación del entendimiento teologizante con la filosofía.

---

[3] Carl Friedrich Köppen, amigo de Karl Heinrich Marx, publicó en Leipzig, en 1840, el escrito así titulado, que dedicó a Marx, en cuya pág. 39 decía: «Epicureísmo, estoicismo y *skepsis* son los sistemas nervioso, muscular y digestivo del organismo antiguo, cuya unidad inmediata, natural, era condición de la belleza y eticidad de la Antigüedad y que, al perecer esta, se disgregaron».

En la crítica, entre otras cosas, queda en pie también esto, a saber, cómo es falso el punto de vista de Plutarco cuando saca la filosofía al foro de la religión. Baste al respecto, en lugar de cualquier razonamiento, un pasaje de David Hume:

> Es ciertamente una especie de agravio para la filosofía forzarla a ella, cuya *soberana distinción* debería ser reconocida por doquier, a defenderse a cada momento respecto de sus conclusiones, y a justificarse en cada arte y en cada ciencia que toma impulso a partir de ella. Ante esto uno piensa en un rey que fuera acusado de alta traición contra sus propios súbditos[4].

La filosofía, en tanto circule una gota de sangre por su corazón libérrimo, dominador del mundo, interpelará siempre, con Epicuro, a los adversarios:

> Ἀσεβὴς δὲ οὐχ ὁ τοὺς τῶν πολλῶν θεοὺς ἀναιρῶν, ἀλλ' ὁ τὰς τῶν πολλῶν δόξας θεοῖς προσάπτων[5].

La filosofía no lo disimula. La confesión de Prometeo

> ἁπλῷ λόγῳ, τοὺς πάντας ἐχθαίρω θεοὺς[6]

es su propia confesión, su lema contra todos los dioses celestes y terrestres que no reconocen a la autoconciencia

---

[4] Citado por Marx en referencia a la edición alemana del *Tratado de la naturaleza humana*, vol. I, *Sobre el entendimiento humano*, preparada por L. H. Jakob, Halle, 1790, pág. 485.

[5] «No es impío quien niega a los dioses de la mayoría, sino quien atribuye a los dioses las opiniones de la mayoría» (Epicuro, *Carta a Meneceo*, 123 (9)-124 (1)).

[6] «En una palabra, aborrezco a todos los dioses» (Esquilo, *Prom.*, V, 975).

humana como la suprema divinidad. Junto a ella no puede haber ninguna otra.

Pero a las tristes liebres de marzo, que retozan sobre el estadio burgués, a todas luces degenerativo, de la filosofía, les opone nuevamente lo que Prometeo a Hermes, el mensajero de los dioses:

> τῆς σῆς λατρείας τὴν ἐμὴν δυσπραξίαν
> σαφῶς ἐπίστασ', οὐκ ἂν ἀλλάξαιμ' ἐγώ.
> κρεῖσσον γὰρ οἶμαι τῇδε λατρεύειν πέτρᾳ,
> ἢ πατρὶ φῦναι Ζηνὶ πιστὸν ἄγγελον[7].

Prometeo es el santo y mártir más ilustre del calendario filosófico.

Berlín, marzo de 1841

---

[7] «Por ese tu servicio, esta mi desgracia
bien claro conoces, mas yo no los cambiara.
Pues servir a esta piedra mejor considero
que del gran padre Zeus ser el fiel mensajero»
Esquilo, ibíd., V, 966-969

Primera parte

Diferencia entre la filosofía natural democritea y la epicúrea en general

I. Objeto del estudio

Parece corresponderle a la filosofía griega algo que no cabe nunca en una buena tragedia, a saber, un lánguido final. Con Aristóteles, el macedónico Alejandro de la filosofía griega, parece extinguirse la historia objetiva de la filosofía en Grecia, y ni siquiera a los esforzados y viriles estoicos parece darles resultado, como se lo dio a los espartanos en sus templos, el encadenar firmemente a Atenea con Hércules, de forma que no pudiera huir de su lado.

Epicúreos, estoicos, escépticos son considerados como un apéndice casi improcedente que no guarda relación alguna con sus vigorosas premisas. Como si la filosofía epicúrea fuera un conglomerado sincrético de física democritea y moral cirenaica, el estoicismo una combinación de especulación natural heraclitea y concepción ética cínica, amén de algo de lógica aristotélica, y el escepticismo, finalmente, el mal necesario que haría frente a esos dogmatismos. De forma igualmente inconsciente, se asocian estas filosofías a la ale-

jandrina, en la medida en que se las reduce al más unilateral y tendencioso eclecticismo. La filosofía alejandrina, por último, es considerada como un completo desbarajuste de concepciones fanáticas, una aberración en la que cabe reconocer, a lo sumo, la universalidad de la intención.

Ahora bien, es ciertamente una verdad trivial la siguiente: nacer, florecer, fenecer constituyen el férreo ciclo al que todo ser humano está encadenado y que no hay más remedio que recorrer. Conque no debiera tener nada de extraño que la filosofía griega, después de haber alcanzado en Aristóteles su máximo esplendor, se agostara. Solo que la muerte de los héroes se asemeja al ocaso del sol, no al reventar de una rana que se hubiera henchido de aire.

Y además, nacer, florecer y fenecer son representaciones totalmente generales, totalmente vagas, en las que, desde luego, todo tiene cabida, pero con las que nada preciso puede concebirse. El perecer mismo se halla preformado en el viviente; de donde cabría también concebir su forma, propia y específicamente, como la forma de la vida.

En fin, si echamos un vistazo a la historia, ¿acaso epicureísmo, estoicismo, escepticismo son manifestaciones particulares?, ¿no son los prototipos del espíritu romano, la forma en que Grecia transmigró a Roma? ¿No es por ventura su esencia tan característica, intensa y permanente, que incluso el mundo moderno debiera darles en su seno carta de plena ciudadanía espiritual?

Pongo esto de relieve, únicamente, para recordar la importancia histórica de esos sistemas; pero aquí no se trata de su significación universal para la cultura en general, se trata de su conexión con la filosofía griega más antigua.

¿No debiera esto al menos, sobre la base de esa relación, haber incitado a una investigación en el sentido de ver terminar la filosofía griega en dos grupos distintos de sistemas eclécticos, de los que uno sería el ciclo de las filosofías epicúrea, estoica y escéptica, y el otro podría resumirse con el nombre

de especulación alejandrina? ¿No es además un fenómeno notable que, tras las filosofías platónica y aristotélica en su desenvolvimiento hacia la totalidad, aparezcan nuevos sistemas que no se apoyan en esas ricas formas del espíritu, sino que, volviendo la vista más atrás, se remontan a las escuelas más sencillas —respecto a la física, a los filósofos naturales, y, en lo tocante a la ética, a la escuela socrática—? ¿En qué radica, además, el hecho de que los sistemas que siguen a Aristóteles encuentren igualmente sus fundamentos ya previamente dados en la época anterior, que Demócrito sea agrupado con los cirenaicos y Heráclito con los cínicos? ¿Es casualidad que en los epicúreos, estoicos y escépticos todos los momentos de la autoconciencia sean absolutos, que cada momento se represente como una existencia particular y que esos sistemas tomados en su conjunto configuren la construcción completa de la autoconciencia? Finalmente, el carácter con que la filosofía griega empieza, míticamente, en los siete sabios, tomando cuerpo, como si fuera su punto medio, en Sócrates, a modo de demiurgo; el carácter, digo, del sabio —el σοφός—, ¿es casualidad que se afirme en aquellos sistemas como la realidad de la verdadera ciencia?[8]

Tengo la impresión de que, si los sistemas anteriores son más significativos e interesantes por el contenido, los posaristotélicos, y de manera especial el ciclo de las escuelas epicúrea, estoica y escéptica, lo son por la forma subjetiva, por el carácter de la filosofía griega. Solo que precisamente la forma subjetiva, el vehículo espiritual de los sistemas filosóficos, ha sido hasta ahora olvidado casi por completo frente a sus aspectos metafísicos.

---

[8] Alusión al carácter eminentemente ético y antropocéntrico de las escuelas posaristotélicas, que Marx subraya frente a la interpretación tradicional, más atenta a los aspectos metafísicos o físicos de las correspondientes doctrinas.

Me reservo el exponer con una visión más exhaustiva la filosofía epicúrea, estoica y escéptica en su conjunto y en la totalidad de su relación con la especulación griega anterior y posterior.

Baste aquí con desarrollar esta relación en un solo caso ejemplar y en una sola vertiente, a saber, con respecto a la especulación anterior.

Como caso ejemplar escojo la relación de la filosofía natural epicúrea con la democritea. No creo que sea ese el punto de contacto más fácil. Pues, por una parte, es un prejuicio ha largo tiempo introducido el identificar la física democritea y la epicúrea, de modo que en las modificaciones de Epicuro no se ven más que caprichosas ocurrencias; por otra parte, me veo forzado, en lo tocante a los casos singulares, a entrar en aparentes micrologías. Solo que, precisamente porque ese prejuicio es tan antiguo como la historia de la filosofía, porque las diferencias están hasta tal punto ocultas que solo se revelan al microscopio, por ello será tanto más importante si, pese a su homogeneidad, se puede comprobar una diferencia esencial, penetrada hasta sus mínimos detalles, entre la física democritea y la epicúrea. Lo que se puede comprobar en pequeña escala es todavía más fácil mostrarlo donde las relaciones se perciben en mayores dimensiones, mientras que, inversamente, consideraciones muy generales dejan siempre tras de sí la duda de si el resultado se confirmará en los casos singulares.

II. JUICIOS SOBRE LA RELACIÓN ENTRE LA FÍSICA DEMOCRITEA Y LA EPICÚREA

Saltará en seguida a la vista cómo mi opinión se relaciona en general con las opiniones anteriores, si se repasan someramente los juicios de los antiguos sobre la relación entre la física democritea y la epicúrea.

Posidonio el Estoico, *Nicolás* y *Sosión* reprochan a Epicuro el haber hecho pasar como propia la doctrina democritea de los átomos y la del placer de Aristipo[1]. *Cotta el Académico* pregunta en Cicerón: «¿Qué hay de bueno en la física de Epicuro que no pertenezca a Demócrito? Cierto que cambia algo, pero la mayor parte lo repite de aquel»[2]. El mismo Cicerón dice así: «En la física, en la que Epicuro más alardea, es un perfecto forastero. Casi todo corresponde a Demócrito; donde se separa de él, donde quiere mejorarlo, allí se pierde y lo empeora»[3]. Si bien desde muchos lugares se le han atribuido a Epicuro denuestos contra Demócrito, por el contrario, según Plutarco, Leonteo afirma que Epicuro había honrado a Demócrito porque este había profesado antes que él la verdadera doctrina, porque había descubierto antes los principios de la naturaleza[4]. En el escrito *De placitis philosophorum* se nombra a Epicuro como filósofo seguidor de Demócrito[5]. Plutarco en su *Colotes* va más lejos. Al comparar a Epicuro, alineándolo junto a ellos, con Demócrito, Empédocles, Parménides, Platón, Sócrates, Estilpón, los Cirenaicos y los Académicos, pretende obtener el resultado de que «Epicuro, de toda la filosofía griega, se ha apropiado de lo falso y no ha comprendido lo verdadero»[6], así como también el tratado *De eo, quod secundum Epicurum non beate vivi possit* está lleno de insinuaciones hostiles de parecida especie.

Esta opinión desfavorable de los autores más antiguos se mantiene entre los padres de la Iglesia. Traigo solo a colación una cita de Clemente de Alejandría[7], un padre de la Iglesia que, con relación a Epicuro, merece una mención destacada, porque reinterpreta la prevención del apóstol Pablo frente a la filosofía en general como una prevención frente a la filosofía epicúrea, como aquella que ni una sola vez había fantaseado acerca de la Providencia y cosas por el estilo[8]. Pero quien de forma más sorprendente muestra lo inclinado que se estaba, por lo general, a endosarle plagios a Epicuro, es *Sexto Empírico*, el cual quiere ponerles a algunas citas,

totalmente impropias, de Homero y Epicarmo, el sello de fuentes principales de la filosofía epicúrea(9).

Es bien sabido que los autores más recientes en su totalidad hacen igualmente de Epicuro, en cuanto filósofo de la naturaleza, un mero plagiario de Demócrito. Sea una expresión de *Leibniz* la que represente aquí un juicio general: «Nous ne savons presque de ce grand homme (Démocrite) que ce qu'Épicure en a emprunté, qui n'était pas capable d'en prendre toujours le meilleur»(10)/9. Así que, mientras para Cicerón Epicuro empeora la doctrina democritiana, con lo que se le reconoce de paso la voluntad de mejorarla y la capacidad de ver sus fallos; Plutarco le achaca inconsecuencia(11) y una inclinación predeterminada a lo peor, atribuyéndole también, por tanto, una voluntad; Leibniz, en cambio, le niega hasta la capacidad de citar fragmentos de Demócrito con un mínimo de soltura.

Pero todos convienen en que Epicuro toma prestada su física de Demócrito.

III. Dificultades en torno a la identidad de la filosofía natural democritea y la epicúrea

Al margen de los testimonios históricos, muchas cosas hablan a favor de la identidad entre la física democritea y la epicúrea. Los principios —átomos y vacío— son indiscutiblemente los mismos. Solo en ciertas determinaciones particulares parece dominar una caprichosa y, por ende, accidental diversidad.

Solo que así se mantiene un enigma difícil de resolver. Dos filósofos enseñan exactamente la misma ciencia, exac-

---

9 «Apenas sabemos de ese gran hombre (Demócrito) otra cosa que lo que de él tomó prestado Epicuro, que no era capaz de tomar siempre lo mejor.»

tamente de la misma forma; pero —¡qué inconsecuencia!— se encuentran diametralmente opuestos en todo cuanto concierne en general a la verdad, la certeza, el uso de la ciencia, la relación entre pensamiento y realidad. Digo que se encuentran diametralmente opuestos y voy a tratar de probarlo.

a) El juicio de Demócrito *sobre la verdad y certeza del saber humano* parece difícil de comprobar. Existen pasajes contradictorios o quizá no son contradictorios los pasajes, sino las opiniones de Demócrito. Pues la opinión de Trendelenburg, en el comentario a la *Psicología* de Aristóteles, de que solo los autores posteriores, pero no Aristóteles, tuvieran conocimiento de semejante contradicción, no se ajusta a los hechos. En efecto, en la *Psicología* de Aristóteles se dice: «Demócrito considera el alma y el entendimiento como una única y misma cosa, pues el fenómeno es lo verdadero»[(12)], y en la *Metafísica*, por contra: «Demócrito sostiene que nada es verdadero o que todo permanece oculto para nosotros»[(13)] ¿No se contradicen estos pasos de Aristóteles? Si el fenómeno es lo verdadero, ¿cómo puede lo verdadero hallarse oculto? El ocultamiento solo empieza donde el fenómeno y la verdad se separan. Pero *Diógenes Laercio* reseña que se había contado a Demócrito entre los escépticos. Se cita su sentencia: «Nosotros en verdad no sabemos nada, pues la verdad yace en el fondo del pozo»[(14)]. Algo parecido se encuentra en *Sexto Empírico*[(15)].

Este modo de ver las cosas, escéptico, inseguro e internamente contradictorio, propio de Demócrito, solo se desarrolla más ampliamente en *el modo como se determina la relación entre el átomo y el mundo que aparece a los sentidos*.

Por un lado, a los átomos mismos no les corresponde manifestación sensible. Esta no es una *manifestación objetiva*, sino *una apariencia subjetiva*. «Los principios *verdaderos* son los átomos y el vacío; *todo lo demás es opinión, apariencia*»[(16)]. «Solo para la opinión existe lo frío, solo para

ella lo caliente, mientras que únicamente existen de verdad los átomos y el vacío»[17]. De ahí que en realidad no se forme un *uno* a partir de la pluralidad de átomos, sino que «a través de la unión de los átomos cada cosa *parece* formar un uno»[18]. Por eso, únicamente a través de la razón es dado contemplar los principios, que, justamente en virtud de su pequeñez, resultan inasequibles a la visión sensorial; de ahí que se les llame incluso *Ideas*[19]. Pero, por otro lado, la manifestación sensible es el único objeto verdadero, y la αἴσθησις es la φρόνησις, aunque se trata de una verdad cambiante e inestable, de un fenómeno. Pero que el fenómeno sea lo verdadero es una contradicción[20]. Conque tan pronto es un aspecto como el otro lo que se hace pasar por subjetivo o por objetivo. Así la contradicción se manifiesta de forma inconfundible al repartirse entre dos mundos. Por eso Demócrito reduce la realidad sensible a apariencia subjetiva; solo que la antinomia, desterrada del mundo de los objetos, pasa a existir en su propia autoconciencia, en la que el concepto del átomo y la intuición sensible se enfrentan mutuamente.

Demócrito no se libra, por consiguiente, de la antinomia. Pero todavía no es este el lugar de resolverla. Baste saber que no es posible eludir su existencia.

Oigamos, por el contrario, a Epicuro.

El sabio, dice, se comporta *dogmática, no escépticamente*[21]. Sí, esa es precisamente su ventaja sobre los demás, que está convencido de su saber[22]. «Todos los sentidos son heraldos de la verdad»[23]. «*Nada puede refutar a la percepción de los sentidos*; ni lo semejante a lo semejante, por tener igual validez, ni lo desemejante a lo desemejante, pues su juicio no versa sobre lo mismo, ni el concepto, pues el concepto depende de las percepciones sensibles»[24], se lee en el canon. Pero, mientras *Demócrito* hace del *mundo sensible* una apariencia subjetiva, Epicuro lo convierte en *manifestación objetiva*. Y en este punto se diferencia conscientemente; pues

afirma compartir *los mismos principios, pero no* reducir las cualidades sensibles a lo *meramente opinado*[25].

Así que, siendo la percepción sensible el criterio de Epicuro, a ella le corresponde la manifestación objetiva, con lo que solo puede considerarse como correcta consecuencia aquella que lleva a Cicerón a encogerse de hombros. «El sol le parece grande a Demócrito porque es un científico y un hombre versado en la geometría; a Epicuro le parece tener un tamaño de dos pies tan solo, pues juzga que *es* tan grande como *parece*»[26].

b) Esta diferencia en los *juicios teoréticos* de Demócrito y de Epicuro sobre la certeza de la ciencia y la verdad de sus objetos se *hace realidad* en la *dispar energía* y *praxis científica* de estos hombres.

Demócrito, para quien el principio no se hace manifiesto y permanece fuera de la realidad y la existencia, tiene por el contrario frente a él, como mundo real y pleno de contenido, al *mundo de la percepción sensible*. Este es, por supuesto, pura apariencia subjetiva, pero, justamente por eso, queda emancipado del principio, situado en su propia realidad subsistente, y, a la vez, siendo el único objeto real, posee valor y significado *como tal*. Demócrito se ve empujado, por consiguiente, a la *observación empírica*. Insatisfecho con la filosofía, se echa en brazos del *saber positivo*. Ya hemos visto cómo Cicerón lo llama *vir eruditus*. Es hombre versado en física, ética, matemática, en las disciplinas enciclopédicas, en cada una de las artes[27]. Ya el catálogo de libros recogido por Diógenes Laercio atestigua su erudición[28]. Ahora bien, como lo característico de la erudición es abarcar mucho, reunir, buscar en torno, vemos así a Demócrito *recorriendo medio mundo* para intercambiar experiencias, conocimientos, observaciones.

> Yo —dice elogiándose a sí mismo— he sido, de mis contemporáneos, el que he vagado por una mayor extensión de

> tierra, explorando los confines más remotos, y vi la mayoría de climas y países, y escuché a la mayoría de hombres doctos, y en la composición de líneas con demostración no me superó nadie, ni siquiera, de entre los egipcios, los llamados arsepedonaptas(29)/10.

Demetrio, en los ὁμωνύμοις, y Antístenes, en las διαδοχαῖς[11], cuentan que viajó a Egipto y acudió a los sacerdotes para aprender geometría, y a los caldeos, en Persia, y que llegó al Mar Rojo. Algunos afirman que tuvo contacto también con los gimnosofistas[12], en la India, y que visitó Etiopía(30). Es, por un lado, el *placer de saber* lo que no le deja reposar un instante; pero es a la vez la *insatisfacción del saber verdadero, es decir, filosófico*, lo que le empuja al más allá. El saber que él tiene por verdadero carece de contenido; el saber que le brinda un contenido carece de verdad. Puede que sea una fábula, pero una fábula verdadera, puesto que describe el carácter contradictorio de su ser, la anécdota que cuentan de él los antiguos: que Demócrito se quitó la vista para que así la visión sensorial no oscureciera la *agudeza del espíritu*(31). Es el mismo hombre que, como dice Cicerón, había recorrido medio mundo. Pero no había encontrado lo que buscaba.

En Epicuro se nos presenta una figura opuesta. Epicuro está satisfecho y dichoso con la filosofía.

> Debes —dice— servir a la filosofía para obtener la verdadera libertad. No necesita esperar aquel que se somete y

---

[10] Originalmente, gentilicio equivalente a «caldeos». Los griegos lo utilizaron luego como sinónimo de «astrólogos orientales».

[11] Lit.: «homónimos» y «sucesiones» o «secuencias».

[12] Lit.: «sabios desnudos». Nombre dado por los griegos a los ascetas y maestros de sabiduría indios, expertos en yoga.

> entrega a ella; al punto queda emancipado. Pues la libertad es justamente eso, servir a la filosofía[32].
>
> Ni el joven —enseña por consiguiente— vacile en filosofar, ni el viejo desista de hacerlo. Pues ninguno está demasiado verde, nadie demasiado maduro para sanar su alma. Pero quien dice que todavía no es el tiempo de filosofar o que ya ha pasado, ese tal es semejante a aquel que sostiene que todavía no es hora para la felicidad o que esa hora ha pasado[33].

Mientras Demócrito, insatisfecho de la filosofía, se arroja en brazos del saber empírico, *Epicuro desprecia las ciencias positivas;* pues nada aportan a la verdadera perfección[34]. Se le ha llamado enemigo de la ciencia, desdeñoso de la gramática[35]. Hasta llega a reprochársele ignorancia; «pero —dice un epicúreo[13] en Cicerón— no era a Epicuro a quien faltaba erudición, sino a aquellos incultos que creen que lo que es deshonroso que no sepan los muchachos haya que esperar a la vejez para aprenderlo»[36].

Pero, mientras *Demócrito* busca aprender de los *sacerdotes egipcios*, los *caldeos de Persia* y los *gimnosofistas indios*, *Epicuro tiene a gala* no haber poseído *ningún maestro*, ser *autodidacta*[37]. Algunos, dice según testimonio de Séneca, pugnan por la verdad sin apoyo alguno. Entre esos se abrió él camino a sí mismo. Y a ellos, a los autodidactas, son a los que él ensalza al máximo. Los demás son cabezas de segunda fila[38]. Mientras Demócrito se siente impulsado a visitar todos los rincones del mundo, Epicuro apenas abandona dos o tres veces su jardín de Atenas y viaja a Jonia, no para iniciar investigaciones, sino para visitar amigos[39]. Por último, mientras Demócrito, perdida la esperanza en el saber, se quita la vista, Epicuro, cuando siente acercarse la hora de la

---

[13] A saber, Lucio Manlio Torcuato.

muerte, se da un baño caliente, pide vino generoso y anima a sus amigos a ser fieles a la filosofía(40).

c) Las diferencias recién expuestas no hay que achacarlas a la individualidad contingente de ambos filósofos; son dos orientaciones opuestas que toman cuerpo en ellos. Vemos como una diferencia de energía práctica lo que más arriba se expresa como diferencia de conciencia teórica.

Consideramos finalmente la *forma de reflexión*, que *expone la referencia del pensamiento al ser, la relación entre ambos*. En la relación general que el filósofo establece entre el mundo y el pensamiento, objetiva para sí únicamente la relación que se da entre su conciencia particular y el mundo real.

Demócrito utiliza aquí como forma de reflexión sobre la realidad la *necesidad*(41). Aristóteles dice de él que lo reduce todo a necesidad(42). Diógenes Laercio informa de que el torbellino de los átomos, del que todo surge, es la necesidad democritea(43). Más exhaustivamente habla al respecto el autor de *De placitis philosophorum*[14]: La necesidad es, según Demócrito, el destino, la justicia, la providencia y la creadora del mundo. Pero la sustancia de esta necesidad es la antitipia[15], el movimiento y el pulso de la materia(44). Un pasaje semejante se encuentra en las églogas físicas de *Estobeo*(45) y en el libro VI de la *Praeparatio evangelica* de Eusebio(46). En las églogas éticas de Estobeo se consigna la siguiente sentencia de Demócrito(47), que en el libro XIV de Eusebio se repite casi exactamente así(48), a saber, los hombres simulan para sí la ficción del azar —una manifestación de su peculiar falta

---

[14] Erróneamente atribuido a Plutarco. En realidad fue escrito hacia el año 100 d.C. por el doxógrafo griego Aecio, quien, a su vez, se basó en los *Vetusta Placita*, recolección de doctrinas escrita 50 años antes y derivada en último término de los escritos doxográficos de Teofrasto, el sucesor de Aristóteles.

[15] Helenismo por «resistencia». Se refiere a la impenetrabilidad de los átomos, que provoca rebotes en sus choques mutuos.

de juicio—; pues *el azar está en guerra con un pensamiento sólido*. De igual modo Simplicio refiere a Demócrito un pasaje en el que Aristóteles habla de la antigua doctrina que elimina el azar(49).

Por contra, según Epicuro:

> La *necesidad*, que ha sido presentada por algunos como la dominadora universal, *no existe*, sino que unas cosas son casuales y otras dependen de nuestro *arbitrio*. La necesidad no se ha de explicar, el azar, en cambio, es inestable. Sería mejor seguir el mito sobre los dioses que ser esclavo de la εἱμαρμένη[16] de los físicos. Pues aquel deja la esperanza de la piedad mediante la veneración de los dioses; esta, en cambio, solo deja la inexorable necesidad. Pero hay que admitir el *azar, no a Dios*, como cree la mayoría(50).
>
> Es una desgracia vivir en la necesidad, pero vivir en la necesidad no es ninguna necesidad. Por todas partes se abren a la libertad los caminos, numerosos, cortos, fáciles. Demos gracias a Dios porque nadie puede ser sujetado en la vida. Domeñar la necesidad, en cambio, está permitido(51).

De forma parecida habla en Cicerón el epicúreo Veleyo sobre la filosofía estoica: «¿Qué puede uno apreciar de una filosofía a la que, como a las viejas y, desde luego, incultas brujas, todo le parece realizarse por medio del hado?… nosotros hemos sido liberados por Epicuro, por él puestos en libertad»(52).

Así Epicuro *niega* incluso el *juicio disyuntivo*, para no tener que reconocer ninguna clase de necesidad(53).

Cierto que también de Demócrito se afirma que había recurrido al azar; solo que, de los dos pasajes que se encuentran en Simplicio sobre este punto(54), el uno hace dudoso

---

16 «Suerte» o «destino».

al otro, pues muestra abiertamente no que Demócrito usara la categoría del azar, sino que Simplicio se la asigna como consecuencia. Dice, en una palabra, que Demócrito no indica ninguna causa de la creación del mundo en su conjunto; que, por tanto, parece poner el azar como causa. Aquí se trata, sin embargo, no de una *determinación del contenido,* sino de la *forma* que Demócrito ha usado *conscientemente*. Algo parecido ocurre con la noticia de Eusebio: que Demócrito había puesto y afirmado el azar como soberano de lo universal y lo divino, diciendo que en esa esfera todo sucedía por mediación suya, en tanto que lo había excluido de la vida humana y de la naturaleza empírica, tachando de insensatos a quienes lo propugnaban[55].

Vemos aquí, en parte, una mera extrapolación del obispo cristiano *Dionisio*; de otro lado, donde aparece lo universal y divino, el concepto democriteo de necesidad deja de diferenciarse del azar.

Por tanto es históricamente seguro que *Demócrito* recurre a *la necesidad* y *Epicuro* al *azar,* y, desde luego, cada uno de ellos rechaza la opinión contraria con polémica irritación.

La consecuencia capital de esta diferencia aparece en el modo de explicar los fenómenos físicos singulares.

A saber, la necesidad aparece en la naturaleza finita como *necesidad relativa,* como *determinismo*. La necesidad relativa solo puede ser deducida de la *posibilidad real*; esto es, hay un cúmulo de condiciones, causas, fundamentos, etc., que mediatizan aquella necesidad. La posibilidad real es la explicación de la necesidad relativa, y la encontramos empleada por Demócrito. Aportaremos algunas pruebas tomadas de Simplicio.

Cuando uno tiene sed y bebe, se restablece: aquí Demócrito no indica como causa el azar, sino el estar sediento. Pues cuando también parece recurrir al azar en la creación del mundo, en realidad afirma que aquel no es la causa de nada en concreto, sino que se reduce a otras causas. Así, por

ejemplo, la zanja sería la causa del hallazgo de un tesoro, o el crecimiento la causa del olivo(56).

El entusiasmo y la seriedad con que Demócrito introduce esa forma de explicación en la consideración de la naturaleza, la importancia que atribuye a la tendencia a la fundamentación queda expresada ingenuamente en esta confesión: «¡Prefiero encontrar una nueva etiología que alcanzar la dignidad de un rey persa!»(57).

Una vez más se encuentra Epicuro en directa oposición a Demócrito. El azar es una realidad que solo tiene el valor de la posibilidad. Pero la *posibilidad abstracta* es justamente la *antípoda de la real*. Esta última está limitada por fronteras bien definidas, como el entendimiento; la primera es ilimitada, como la fantasía. La posibilidad real trata de fundamentar la necesidad y la realidad de su objeto; la abstracta no tiene nada que ver con el objeto que se explica, sino con el sujeto que explica. Solo el objeto debe ser posible, pensable. Lo que es abstractamente posible, lo que puede ser pensado, no se cruza en el camino del sujeto pensante, no es para él ninguna frontera, ninguna piedra de escándalo. Que esta posibilidad sea real o no, es indiferente, pues aquí el interés no se extiende al objeto como objeto.

De ahí que Epicuro proceda con una ilimitada *nonchalance*[17] en la explicación de los fenómenos físicos singulares.

Sobre esto arrojará nueva luz la carta a Pitocles, que más tarde consideraremos. Bástenos aquí con fijarnos en su actitud ante los pareceres de los físicos primitivos. Donde el autor de *De placitis philosophorum* y Estobeo citan las diferentes opiniones de los filósofos sobre la sustancia de los astros, el tamaño y la figura del sol, etc., se dice siempre de Epicuro: él no rechaza ninguno de estos pareceres, *todos pueden* ser correctos, se atiene a lo posible(58). Y es que Epicuro *polemiza* incluso

---

[17] «Despreocupación.»

contra el modo de explicación racionalmente definitorio, y por eso mismo unilateral, que parte de la posibilidad real.

Así dice Séneca en sus *Quaestiones naturales:* Epicuro afirma que todas aquellas podrían ser las causas, y además intenta todavía otras nuevas explicaciones, y *vitupera* a los que sostienen que una cualquiera de aquellas en concreto sea válida, pues, según él, es temerario juzgar apodícticamente sobre lo que solo se puede argüir por conjeturas(59).

Como se ve, no hay aquí ningún interés en investigar los fundamentos reales de los objetos, se trata meramente de contentar al sujeto que explica. En el momento en que todo lo posible es admitido como posible, lo cual corresponde al carácter de la posibilidad abstracta, evidentemente *el azar del ser* se traduce simplemente en *el azar del pensamiento*. La única regla que Epicuro prescribe, «que la explicación debe *no contradecir* a la percepción sensible», se comprende por sí misma; pues lo posible abstracto consiste precisamente en eso, en estar libre de contradicción, la cual, por tanto, se ha de evitar(60). Finalmente confiesa Epicuro que su modo de explicación solo se propone como objetivo la *ataraxia*[18] *de la autoconciencia, no el conocimiento de la naturaleza en sí y para sí*(61).

No necesita comentario alguno, por tanto, la manera como se sitúa Epicuro, también aquí, en total contraposición con Demócrito. Vemos, pues, a ambos hombres oponerse a cada paso. El uno es escéptico, el otro dogmático; el uno tiene al mundo sensible por apariencia subjetiva, el otro por manifestación objetiva. Aquel que tiene al mundo sensible por apariencia subjetiva se inclina a la ciencia empírica de la naturaleza y a los conocimientos positivos, y representa la inquietud de la observación que todo lo experimenta, que en todo aprende, que vaga por doquier. El otro, el que tiene

---

[18] Imperturbabilidad y serenidad: estado ideal del alma para la filosofía helenística.

al mundo que aparece por real, desprecia la empiria; en él toman cuerpo la serenidad del pensamiento satisfecho en sí mismo, la subsistencia independiente que crea su saber *ex principio interno*. Pero la contradicción aún va más allá. El *escéptico* y *empírico*, que tiene a la naturaleza sensible por apariencia subjetiva, la considera bajo el punto de vista de la *necesidad*, y busca explicar y comprender la existencia real de las cosas. El *filósofo* y *dogmático*, por contra, que tiene a la apariencia por real, ve por doquier únicamente *azar*, y su modo de explicación más bien se dirige a la superación de toda realidad objetiva de la naturaleza. Parece haber una cierta inversión en estas oposiciones.

Pero apenas puede uno, a estas alturas, presumir que estos hombres, contradiciéndose en todo, estén aferrados a una misma doctrina. Y, sin embargo, parecen encadenados el uno al otro.

Comprender su relación en general es el cometido de la próxima sección[19].

[19] La sección IV de esta primera parte, que, al igual que la V, se ha perdido en la transmisión del manuscrito. Se han conservado en cambio las notas, que damos en lugar del texto referido. Por esa especial circunstancia, las traducimos íntegramente, bien en el cuerpo de la propia nota cuando se trata de elaboración o comentario personal de Marx, o bien en nota de edición en todos los demás casos.

Segunda parte

Sobre la diferencia entre la física democritea y la epicúrea en particular

I. La declinación del átomo a partir de la línea recta

Epicuro admite un triple movimiento de los átomos en el vacío[62]. Un movimiento es el de caída en línea recta; el otro nace del apartamiento de la línea recta por parte del átomo, y el tercero es provocado por la repulsión de la pluralidad de átomos. La admisión del primero y el último movimiento la comparte Demócrito con Epicuro; la declinación del átomo a partir de la línea recta diferencia a este de aquel[63].

De ese movimiento declinante se han hecho muchas burlas. Cicerón, más que nadie, es inagotable cuando toca este tema. En él se puede leer al respecto, entre otras cosas:

> Epicuro sostiene que los átomos son impulsados hacia abajo en línea recta por su propio peso; que este movimiento es el natural de los cuerpos. Pero entonces nos encontraríamos con que, si todos fueran impulsados de arriba abajo, nunca un átomo podría tocar a otro. Por ello nuestro

> hombre buscó escapatoria en una patraña. Dijo que el átomo se desviaba un poco, lo que, sin embargo, es totalmente imposible. De ahí surgían articulaciones, copulaciones y agregaciones de los átomos entre sí y, de ellas, el mundo y todas las partes del mundo y lo que hay en él. Además de que toda esta ficción es fruto de una imaginación pueril, no alcanza ni una sola vez el resultado apetecido(64).

Otra versión distinta encontramos en Cicerón, en el libro I del escrito *Sobre la naturaleza de los dioses:*

> Como Epicuro se dio cuenta de que, si los átomos fueran impulsados hacia abajo por su propio peso, nada estaría en nuestro poder porque su movimiento sería determinado y necesario, encontró un medio de salir al paso de la necesidad como esta había salido al paso de Demócrito. Dijo que, si bien el átomo es impulsado de arriba abajo por el peso y la gravedad,[20] se desvía un poco. Sostener esto es más ignominioso aún que no poder defender lo que pretende(65).

Análogamente declara *Pierre Bayle:* «Avant lui (c.-à-d. Épicure) on n'avait admis dans les atomes que le mouvement de pesantement et celui de réflexion. Épicure supposa, que même au milieu du vide les atomes déclinaient un peu de la ligne droite ; et de là venait la liberté, disait-il… Remarquez en passant, que ce ne fut [pas] le seul motif, qui le porta á inventer ce mouvement de déclinaison ; il le fit servir aussi à expliquer la rencontre des atomes, car il vit bien, qu'en supposant, qu'ils se mouvaient avec une égale vitesse par des lignes droites, qui tendaient toutes de haut en bas, il

---

[20] «Gravitas», entendida, por supuesto, no en sentido newtoniano, como algo *relativo* a los cuerpos, *interacción entre* los mismos, sino de acuerdo con la concepción generalizada en la Antigüedad, que hacía del peso una *propiedad intrínseca* de cada cuerpo con independencia de los demás.

ne ferait jamais entendre, qu'ils eussent pu se rencontrer, et qu'aussi la production du monde [34] aurait été impossible. Il fallut donc, qu'ils s'écartaient de la ligne droite»(66)/21.

De momento dejo en suspenso la coherencia de estas reflexiones. En igual medida cada uno podrá observar de pasada que el más reciente crítico de Epicuro, Schaubach, ha comprendido mal a Cicerón cuando dice: «Los átomos serían impulsados todos hacia abajo por su gravedad, o sea paralelamente, por razones físicas, pero, a través de su repulsión mutua, recibirían otro movimiento[22], según Cicerón *(De nat. deor.*, I, 25), un movimiento oblicuo producido por causas azarosas y, desde luego, a perpetuidad»(67). En primer lugar, Cicerón en el paso citado no hace de la repulsión la causa de la dirección oblicua, sino más bien de la dirección oblicua la causa de la repulsión. En segundo lugar, no habla de causas azarosas, sino que censura más bien el que no se indique ninguna causa en absoluto, como que sería contradictorio en sí y para sí aceptar a la vez la repulsión y, no menos que ella, unas causas azarosas como fundamento de la dirección oblicua. A lo sumo podría aún hablarse, pues, de causas azarosas de la repulsión, pero no de la dirección oblicua.

---

21 «Antes de él (o sea, Epicuro), solo se había admitido en los átomos el movimiento debido al peso y el de reflexión. Epicuro supuso que, aun en medio del vacío, los átomos declinaban un poco de la línea recta y de ahí venía la libertad, decía… Obsérvese de paso que ese no fue el único motivo que le llevó a inventar este movimiento de declinación; lo hizo servir también para explicar el encuentro de los átomos, pues se dio perfecta cuenta de que, suponiendo que se movieran con igual velocidad a lo largo de líneas rectas que tendieran todas de arriba abajo, nunca haría entender que aquellos hubiesen podido encontrarse, y, de este modo, la producción del mundo habría sido imposible. Fue preciso, pues, que se desviaran de la línea recta.»

22 También Marx, a su vez, cita mal a Schaubach: este habla de «choque» *(Anstossen),* no de «repulsión» *(Abstossen)*, y no dice «otro movimiento» *(Bewegung)*, sino «otra dirección» *(Richtung)*.

Por lo demás, hay en las reflexiones de Cicerón y de Bayle una particularidad que salta demasiado a la vista como para que no se destaque igualmente. Ambos le imputan a Epicuro unas motivaciones de las cuales una anula a la otra. En una ocasión debe suponer Epicuro la declinación de los átomos para explicar la repulsión, y en otra ocasión para explicar la libertad. Pero si los átomos *no* se tocan sin declinación, entonces la declinación es superflua para la fundamentación de la libertad; pues lo contrario de la libertad empieza, como podemos comprobar en *Lucrecio*(68), solo con el determinístico y forzoso tocarse de los átomos. Pero si los átomos se tocan *sin* declinación, entonces esta es superflua para la fundamentación de la repulsión. Yo digo que esta contradicción surge cuando los fundamentos de la declinación del átomo a partir de la línea recta son concebidos tan extrínseca e incoherentemente como ocurre con Cicerón y Bayle. En Lucrecio, quien de todos los antiguos ha sido el único en captar la física epicúrea, hay una exposición más profunda.

Volvamos ahora a la consideración de la declinación misma.

Así como el punto es conservado y superado a la vez[23] en la línea, así también cada cuerpo que cae es conservado y superado a la vez en la línea recta que describe. Aquí no se capta su cualidad específica. Una manzana describe en su caída una línea tan vertical como un trozo de hierro. Todo cuerpo, en tanto se le concibe en movimiento de caída, no es nada más que un punto que se mueve y, por supuesto, un punto sin consistencia, que traspasa su individualidad a una entidad determinada —la línea recta que describe. Aristóteles,

---

[23] Perífrasis necesaria por el término polisémico alemán *aufgehoben* (participio de *aufheben)*, usado abundantemente por Hegel y Marx para designar el movimiento dialéctico, por el que un momento dado es a la vez «suprimido» en su limitación y «elevado» a un plano superior.

basándose en eso, señala con razón frente a los pitagóricos: «Decís que el movimiento de la línea es la superficie, el del punto la línea; por consiguiente, también los movimientos de las mónadas[24] serán líneas»(69). La consecuencia de esto tanto para las mónadas como para los átomos sería, pues, dado que se hallan en continuo movimiento(70), que ni mónadas ni átomos existen, sino que quedan subsumidos en la línea recta; pues la consistencia del átomo resulta totalmente inaprensible en tanto se le conciba solo como cayendo en línea recta. Por lo pronto, si el vacío se representa como vacío espacial, el *átomo* es la *negación inmediata del espacio abstracto*. La consistencia, la intensidad, que se afirma contra la exterioridad mutua del espacio[25], solo puede darse mediante un principio que niegue el espacio en todo su ámbito propio, como es el caso del tiempo en la naturaleza real. Además, aun cuando esto no se quiera reconocer, el átomo, en tanto su movimiento es una línea recta, está perfectamente determinado por el espacio, se le asigna una entidad relativa y su existencia es perfectamente material. Pero hemos visto que una dimensión del concepto de átomo es la pura forma de ser negación de toda relatividad, de toda relación con otro ente. Igualmente hemos observado que Epicuro objetiva las dos dimensiones que, aun contradiciéndose mutuamente, se hallan por igual en el concepto de átomo.

Ahora bien, ¿cómo puede Epicuro hacer realidad la pura determinación formal del átomo, el concepto de la pura singularidad, que niega toda determinación de una entidad por otra?

Puesto que se mueve en el campo del ser inmediato, todas las determinaciones son inmediatas. Por lo cual las deter-

---

[24] «Mónada» es transcripción literal del término usado por Aristóteles, por cuyo significado equivale a «unidad concreta».

[25] Debiera decir mejor: «la exterioridad mutua *de los puntos* del espacio».

minaciones contrapuestas se contraponen como realidades inmediatas.

Pero la *existencia relativa* que se enfrenta al átomo, *la entidad que hay que negar*, es *la línea recta*. La negación inmediata de este movimiento es *otro movimiento*, es decir, también representada espacialmente, la *declinación a partir de la línea recta*.

Los átomos son cuerpos perfectamente consistentes, o más bien el cuerpo considerado en absoluta consistencia, a la manera de los cuerpos celestes. De ahí que, como estos, se muevan también, no en línea recta, sino en línea oblicua. *El movimiento de caída es el movimiento de la inconsistencia*.

Por eso, si Epicuro pone la materialidad del átomo en su movimiento rectilíneo, de igual manera realiza su determinación formal en la declinación a partir de la línea recta, y estas determinaciones contrapuestas se representan como movimientos inmediatamente contrapuestos.

Lucrecio sostiene por ello con razón que la declinación quebranta(71) los *fati foedera;*[26] y, como aplica esto igualmente a la conciencia(72), puede decirse entonces del átomo que la declinación es el «algo en su pecho»[27], que puede resistirse y rebelarse.

Pero cuando Cicerón le reprocha a Epicuro que

> ni siquiera alcanza el fin para el que ha inventado esa ficción; pues, suponiendo que declinen todos los átomos, nunca llegarán a unirse, o bien algunos se desviarán y otros serán impulsados en línea recta por su movimiento; habría, por tanto, que asignar primero, por así decir, unos deter-

---

[26] Lit.: «los pactos del destino»; imagen por «la necesidad natural».

[27] Trad. lit. para conservar la imagen del original: «das Etwas in seiner Brust», traducción modificada, a su vez, de Lucrecio: «in pectore nostro quiddam» *(De rer. nat.*, II, 279-280).

> minados papeles a los átomos, cuáles deberían moverse en línea recta y cuáles oblicuamente[73],

esa objeción se justifica por el hecho de que los dos momentos que contiene el concepto de átomo se representan como movimientos inmediatamente distintos, con lo que deberían recaer en individuos también distintos; inconsecuencia, empero, que es consecuente, puesto que la esfera propia del átomo es la inmediatez.

Epicuro se da perfecta cuenta de la contradicción que ahí se encierra. Por ello intenta presentar la declinación, en la medida de lo posible, como algo no sensible. La declinación es «Nec regione loci certa, nec tempore certo»[74]/[28], tiene lugar en el espacio más reducido posible[75].

Más adelante Cicerón[76] y, según Plutarco, varios autores antiguos[77] censuran que la declinación del átomo se produzca sin causa; y nada más denigrante, dice Cicerón, puede ocurrirle a un físico[78]. Solo que, en primer lugar, una causa física, tal como la pretende Cicerón, no haría sino atar de nuevo la declinación del átomo a la cadena del determinismo, del que precisamente debe liberar a aquella. Pero, además, el átomo no está realizado en modo alguno hasta que queda determinado por la declinación. Preguntar por la causa de esta determinación, por tanto, equivale a preguntar por la causa que hace del átomo un principio —pregunta que carece, evidentemente, de sentido para quien el átomo es causa de todo, siendo él, por consiguiente, sin causa alguna.

Cuando finalmente *Bayle*[79], apoyado en la autoridad de *Agustín*[80], según el cual Demócrito habría asignado a los átomos un principio espiritual —una autoridad que, por descontado, en contraposición a Aristóteles y a los otros an-

---

[28] «Sin lugar ni tiempo seguro» (esto es, no determinable con exactitud).

tiguos, es totalmente irrelevante—, reprocha a Epicuro el que, en lugar de ese principio espiritual, haya inventado la declinación, habrá que reargüir que con el alma del átomo solo obtendríamos una palabra, mientras que en la declinación se halla representada el alma real del átomo, el concepto de la singularidad abstracta.

Antes de que consideremos la consecuencia de la declinación del átomo a partir de la línea recta, importa todavía poner de relieve una dimensión de la mayor importancia, totalmente pasada por alto hasta ahora.

A saber, la declinación del átomo a partir de la línea recta no es ninguna determinación excepcional que aparezca casualmente en la física epicúrea. La ley que aquella expresa penetra, muy al contrario, toda la filosofía epicúrea, y hasta el punto, por cierto, de resultar evidente que la determinación de su manifestación depende de la esfera en que se usa.

La singularidad abstracta, en efecto, solo puede hacer valer su concepto, su determinación formal, el puro ser-para-sí, la independencia respecto de la existencia inmediata, el estar-por-encima de toda relatividad, probando que es *abstraída de la existencia que se le contrapone*; pues para superar verdaderamente a esta debería idealizarla, lo cual solo está al alcance de la generalidad.

Así, de la misma manera que el átomo se libera de su existencia relativa, la línea recta, abstrayéndose, desviándose de ella, así también se desvía toda la filosofía epicúrea en general de la existencia limitadora allí donde el concepto de la singularidad abstracta, la subsistencia y la negación de toda relación respecto de otro, debe ser presentada en su existencia.

Así, la finalidad de la acción es el abstraerse, el desviarse del dolor y del error: la ataraxia[81]. Así, el bien es la huida del mal[82], así, el placer es el apartamiento del pesar[83]. Por último, allí donde la singularidad abstracta aparece en su suprema libertad y subsistencia, en su totalidad, allí también,

consiguientemente, la existencia de la que se aparta es *toda existencia*; y por eso *los dioses se apartan del mundo*, y no se cuidan de él y habitan fuera de él(84).

Se ha hecho mofa de esos dioses de Epicuro que, semejantes a los hombres, habitan en los intermundos[29] del mundo real, no tienen cuerpo, sino un cuasicuerpo, no tienen sangre, sino cuasisangre(85), que, permaneciendo en dichosa tranquilidad, no atienden a ninguna súplica, despreocupados de nosotros y del mundo, y son venerados por su belleza, su majestad y su naturaleza privilegiada, no por mor de premio alguno.

Y, sin embargo, esos dioses no son una ficción de Epicuro. Han existido. *Son los dioses plásticos del arte griego*. *Cicerón*, el *romano*, los caricaturiza con razón(86); pero *Plutarco*, el *griego*, ha olvidado toda perspectiva griega cuando opina que el temor y la superstición han construido esta doctrina acerca de los dioses, y que no nos granjea la alegría ni el favor de los dioses, sino que nos proporciona con respecto a ellos la misma relación que tenemos con los peces de Hircania, de los que no esperamos perjuicio ni utilidad alguna(87). El reposo teorético es un momento capital de la caracterización griega de los dioses, como dice también Aristóteles: «Aquello que es excelente no precisa de actividad alguna, pues él mismo es su fin»(88)/[30].

Consideramos ahora la *consecuencia* que se desprende inmediatamente de la declinación del átomo. En ella se expre-

---

[29] Μετακόσμια, en latín *intermundia,* concepto epicúreo que correspondería a ciertos espacios situados entre los diversos mundos, espacios no vacíos, pero constituidos por una materia menos grosera que la de los mundos propiamente dichos. Es en tales espacios donde habitan los dioses, bajo forma de gigantescas figuras humanas.

[30] Probablemente las ideas de este párrafo sean un eco de la lectura, realizada por Marx en 1837, de la célebre obra de J. J. Winckelmann, *Historia del arte de la Antigüedad,* canon de la estética neoclásica.

sa que el átomo niega todo movimiento y toda relación en la que él quede determinado como una entidad particular por alguna otra. Se expone así que el átomo se abstrae de la existencia que se le contrapone, y se desprende de la misma. Pero lo que esto encierra, *su negación de toda relación respecto a otro*, debe *ser realizado*, *puesto positivamente*. Ello solo puede cumplirse en la medida en que *la existencia con la que él se relaciona no sea otra cosa sino él mismo*, es decir, *un átomo* igualmente, y, como él mismo se halla determinado inmediatamente, muchos átomos. *Así la repulsión de la pluralidad de átomos es la realización necesaria de la lex atomi*, como llama Lucrecio a la declinación[31]. Pero, como quiera que cada determinación es puesta como una existencia particular, la repulsión se añade como tercer movimiento a los movimientos anteriores. Con razón dice Lucrecio que si los átomos no solieran declinar, no se produciría ningún choque ni encuentro entre ellos, y nunca se habría formado el mundo(89). Puesto que los átomos *son para sí mismos su único objeto, solo pueden relacionarse consigo mismos*, o sea, expresado espacialmente, *encontrarse*, en la medida en que cada existencia relativa de los mismos, en la que se relacionan con otro, quede negada; y esa existencia relativa es, como hemos visto, su movimiento original, el de caída en línea recta. Por tanto, solo se encuentran a través de su declinación respectiva. No hay lugar para la disgregación meramente material(90).

Y en verdad, la singularidad inmediatamente existente solo llega a realizarse según su concepto en tanto en cuanto se relaciona con algún otro que sea ella misma, aunque lo otro se le enfrente en forma de existencia inmediata. Así, el

---

[31] La expresión *lex atomi* no aparece en la obra de Lucrecio. Marx, en cambio, utiliza su equivalente alemán *(Gesetz des Atoms)* en los *Cuadernos de filosofía epicúrea. Cuaderno cuarto*, pág. 161, para referirse a la declinación.

hombre solo deja de ser producto de la naturaleza cuando lo otro con lo que se relaciona no es ninguna existencia distinta, sino también un hombre singular, aunque todavía no el espíritu. Pero que el hombre como hombre llegue a convertirse en su único objeto real, para eso, debe haber quebrantado en sí mismo su existencia relativa, el poder de los apetitos y de la pura naturaleza. *La repulsión es la primera forma de la autoconciencia;* de ahí que corresponda a la autoconciencia, que se concibe a sí misma como inmediatamente existente, abstractamente singular.

En la repulsión, pues, se realiza el concepto del átomo, según el cual es forma abstracta, pero no menos se realiza su contrario, según el cual es materia abstracta; pues aquello con lo que se relaciona son desde luego átomos, pero otros átomos. *Pero si yo me relaciono conmigo mismo como con alguien que es inmediatamente otro, entonces mi relación es material*. Es esta la mayor exterioridad que puede imaginarse. Por tanto en la repulsión de los átomos se hallan unidas sintéticamente la materialidad de los mismos, que estaba radicada en la caída en línea recta, y la determinación formal, que lo estaba en la declinación.

Demócrito, al contrario que Epicuro, hace un movimiento forzoso, acción de la necesidad ciega, de lo que para este es realización del concepto de átomo. Ya hemos visto más arriba que proponía como sustancia de la necesidad el torbellino (δίνη), que se origina a partir del repelerse y entrechocar de los átomos. Solo concibe, por tanto, en la repulsión el lado material, la disgregación, el cambio, no el lado ideal, según el cual se niega en aquella toda relación con otro, y el movimiento se pone como autodeterminación. Esto se puede ver claramente a partir del hecho de que un mismo cuerpo lo imagina, de forma totalmente sensorial, como partido en muchos por medio del espacio vacío, como el oro, que está dividido en fragmentos[91]. Apenas concibe, pues, lo uno como el concepto del átomo.

Con razón polemiza contra él *Aristóteles:*

> Por ello Leucipo y Demócrito, que sostienen que los cuerpos primeros se mueven sin cesar en el vacío y el infinito, deberían decir de qué clase es el movimiento y qué movimiento es el adecuado a su naturaleza. Pues, si cada uno de los elementos es movido por el otro a la fuerza, con todo es necesario que cada uno tenga también un movimiento natural, fuera del cual actúa el forzoso; y este primer movimiento debe no ser forzoso, sino natural. De lo contrario se daría un proceso al infinito(92).

Así, pues, la declinación epicúrea del átomo ha modificado totalmente la estructura interna del dominio de los átomos, en tanto en cuanto a través de ella se ha hecho valer la determinación de la forma y se ha realizado la contradicción que subyace al concepto de átomo. Por ello Epicuro ha sido el primero que, aunque en forma sensorial, ha captado la esencia de la repulsión, mientras que Demócrito solo ha conocido su existencia material.

Por ello encontramos también formas más concretas de repulsión utilizadas por Epicuro; en lo político el *pacto*(93), en lo social la *amistad,* que es apreciada como lo más excelso.

II. LAS CUALIDADES DEL ÁTOMO

Contradice al concepto de átomo el tener propiedades; pues, como dice Epicuro, toda propiedad es mudable, mientras que los átomos no mudan(94). Solo que no por ello deja de ser *una consecuencia necesaria* el añadírselas. Pues la pluralidad de átomos de la repulsión, que están separados por el espacio sensible, deben necesariamente *ser inmediatamente distintos entre sí y con respecto a su esencia pura*, esto es, deben poseer *cualidades*.

Por ello no tomo para nada en consideración, en lo que sigue, la opinión de *Schneider* y de *Nürnberger* de que «Epicuro no ha añadido a los átomos cualidad ninguna, los parágrafos 44 y 54 de la carta a Heródoto transmitida por Diógenes Laercio son interpolaciones»[32]. Si fuera realmente así, ¿cómo podría uno invalidar los testimonios de Lucrecio, de Plutarco, en suma, de todos los autores que informan acerca de Epicuro? Añádase a eso que Diógenes Laercio cita las cualidades del átomo no en dos, sino en diez parágrafos, a saber, el 42, 43, 44, 54, 55, 56, 57, 58, 59 y 61. La razón que aquellos críticos aducen, que «no sabrían compadecer las cualidades del átomo con su concepto»[33], es harto fútil. *Spinoza* dice que la ignorancia no es ningún argumento[34]. Si cada uno se empeñara en suprimir los pasajes que no entiende de los antiguos, ¡qué pronto tendríamos *tabula rasa!*

A través de las cualidades recibe el átomo una existencia que contradice su concepto, queda como una *existencia enajenada, separada de su esencia*. Esta contradicción es la que constituye el principal interés de Epicuro. Por eso, tan pronto como pone una propiedad, y extrae así la consecuencia de la naturaleza material del átomo, contrapone inmediatamente determinaciones que anulan de nuevo esa propiedad en su esfera propia, y en cambio dan validez al concepto del átomo. De ahí que caracterice todas las propiedades de tal manera que se contradigan a sí mismas. Demócrito, en cambio, no considera en modo alguno las propiedades en relación con el átomo mismo, ni objetiva la contradicción entre concepto y existencia

---

[32] Citado, al parecer, del artículo de J. K. Schaubach, «Sobre los conceptos astronómicos de Epicuro», publicado en la revista *Archiv für Philologie und Pädagogik,* 1839, pág. 550.

[33] Ibíd.

[34] Cita libre de Spinoza, *Ética,* 1, 36, apéndice.

que subyace a ellas. Muy al contrario, dirige todo su interés en explicar las cualidades en relación con la naturaleza concreta que ha de configurarse a partir de ellas. Son para él meras hipótesis para la explicación de la multiplicidad aparente. Por ello el concepto de átomo no tiene nada que ver con ellas.

Para probar nuestra afirmación es necesario ante todo un contraste con las fuentes, que en este punto parecen contradecirse.

En el escrito *De placitis philosophorum* se dice: «*Epicuro* sostiene que a los átomos les es inherente la siguiente triplicidad: tamaño, forma, peso. Demócrito solo admite duplicidad: tamaño y forma; Epicuro añadió a estos, como tercer elemento, el peso»[95]. Este mismo paso se encuentra, reproducido literalmente, en la *Praeparatio evangelica* de *Eusebio*[96].

Esto queda confirmado por el testimonio de *Simplicio*[97] y de *Filopón*[98], según el cual Demócrito solo ha concedido a los átomos la diferencia de tamaño y de forma. En directa oposición se halla *Aristóteles*, que en el libro I de *De generatione et corruptione* añade a los átomos de Demócrito diferentes pesos[99]. En otro lugar (libro I de *De coelo*) deja *Aristóteles* sin decidir si Demócrito añadió a los átomos peso o no; pues dice: «Así ningún cuerpo será absolutamente ligero si todos tienen peso; pero, si todos tienen ligereza, ninguno será pesado»[100]. *Ritter* en su *Historia de la filosofía antigua* rechaza, apoyándose en la autoridad de Aristóteles, las informaciones de Plutarco, Eusebio y Estobeo[101]; los testimonios de Simplicio y Filopón no los tiene en cuenta.

Miremos atentamente si esos pasajes realmente se contradicen tanto entre sí. En las citas aducidas Aristóteles no habla ex profeso de las cualidades del átomo. Por el contrario, en el libro VII de la *Metafísica*, se dice: «Demócrito establece tres diferencias de los átomos. Pues el cuerpo subyacente es único e idéntico respecto a la mate-

ria; pero distinto en cuanto al ῥυσμός[35] que representa la forma, la τροπή[36], que representa la posición, o la διαθιγή[37], que representa el orden»(102). Veamos lo que se desprende inmediatamente de este paso. No se cita el peso como una propiedad de los átomos democriteos. Los fragmentos disgregados de la materia, que se distinguen entre sí gracias al vacío, deben poseer formas peculiares y se los toma de forma completamente extrínseca desde el punto de vista espacial. Esto se pone mucho más de relieve a partir del siguiente paso de Aristóteles:

> Leucipo y su compañero Demócrito dicen que los elementos son lo lleno y lo vacío… Que estos, como materia, son causa de lo que es. Así como aquellos que postulan una única sustancia primordial hacen brotar lo otro a partir de sus afecciones, suponiendo lo raro y lo denso como principios de las cualidades; de la misma manera enseñan también estos que las diferencias de los átomos son causas de lo otro; pues el ser subyacente se diferencia solo por ῥυσμός, διαθιγή y τροπή… Por ejemplo, A se diferencia de N por la forma, AN de NA por el orden, Z de N por la posición(103).

Resulta evidente a partir de este paso que Demócrito considera las propiedades de los átomos solo en relación con la formación de las diferencias del mundo aparente, no en relación con el átomo mismo. Se sigue además que Demócrito no destaca el peso como una propiedad esencial de los átomos. Para él se da por supuesto, ya que todo lo corpóreo es pesado. De igual modo tampoco el tamaño es para él una cualidad fundamental. Es una determinación accidental que viene ya dada a los átomos con la figura. Solo la

---

[35] «Proporción.»
[36] «Orientación.»
[37] «Contacto.»

diversidad de las figuras —pues nada más está contenido en la forma, la posición y la situación— interesa a Demócrito. Tamaño, forma, peso, en tanto en cuanto se dan asociados, como ocurre en Epicuro, son diferencias que el átomo tiene en sí mismo; forma, posición, orden son diferencias que le pertenecen en relación a otro. Así, mientras en Demócrito encontramos meras determinaciones hipotéticas para la explicación del mundo de la apariencia, en Epicuro se nos muestra la consecuencia misma del principio. Consideremos, por consiguiente, sus determinaciones de las propiedades de los átomos en particular.

En primer lugar los átomos tienen *tamaño*(104). Por otro lado el tamaño es también negado. En efecto, los átomos no tienen *cada uno* de los tamaños(105), sino que solo hay necesidad de admitir *algunos* cambios de tamaño entre ellos(106). Cierto que hay que atribuirles solo la negación del tamaño, la pequeñez(107), aunque tampoco lo mínimo, pues eso sería una determinación puramente espacial, sino lo infinitamente pequeño, en lo cual se expresa la contradicción(108). Por eso *Rosinio*, en sus anotaciones a los fragmentos de Epicuro, traduce mal un pasaje y pasa por alto totalmente el otro, cuando dice: «Hujusmodi autem tenuitatem atomorum incredibili parvitate arguebat Epicurus, utpote quas nulla magnitudine praeditas ajebat teste Laertio X, 44(109)/[38]. No quiero tomar ahora en consideración el que, según *Eusebio*, solo Epicuro les atribuyera a los átomos una pequeñez infinita(110), mientras que Demócrito habría admitido también los átomos de gran tamaño —*Estobeo* habla incluso(111) de tamaño cósmico.

Por un lado esto contradice el testimonio de *Aristóteles*(112), por otro lado Eusebio, o más bien el obispo alejandrino *Dionisio*, al que cita, se contradice consigo mismo; pues en

---

[38] «Epicuro explicaba de este modo la sutileza de los átomos en virtud de su increíble pequeñez, hasta el punto de decir que carecían de toda magnitud, según testimonio de Laercio, X, 44.»

el mismo libro se dice que Demócrito supuso como principios de la naturaleza cuerpos indivisibles, perceptibles por la razón(113). Aunque está bien claro que Demócrito no toma conciencia de la contradicción; no se ocupa de ella, mientras que para Epicuro constituye el centro de su interés.

La segunda propiedad de los átomos epicúreos es la *forma*(114). Solo que también esta determinación contradice el concepto de átomo y debe establecerse su opuesto. La singularidad abstracta es lo abstractamente-igual-a-sí-mismo y, por ende, informe. Las diferencias de forma de los átomos son por ello indeterminables(115), aunque en modo alguno infinitas(116). Por el contrario, hay un número determinado y finito de formas por las que los átomos se diferencian(117). De aquí se desprende por sí mismo que no hay tantas figuras diferentes como átomos(118), mientras que Demócrito establece un número infinito de figuras(119). Si cada átomo tuviera una forma peculiar, entonces debería haber átomos de tamaño infinito(120), pues tendrían una diferencia infinita: la diferencia de todos los demás en sí, como las mónadas leibnizianas. La afirmación de Leibniz de que no hay dos cosas iguales[39] queda, pues, invertida; y hay infinitos átomos de la misma forma(121), con lo que evidentemente queda negada a su vez la determinación de la forma; pues una forma que no se distingue de otra ya no es una forma.

Es de suma importancia, finalmente, que Epicuro introduzca el *peso* como *tercera* cualidad(122); pues en el centro de gravedad posee la materia la singularidad ideal que constituye una determinación capital del átomo. Así, pues, una vez los átomos se trasladan al mundo de la representación, deben ser también pesados.

---

[39] Referencia a una cita de Leibniz tomada por Marx en un cuaderno redactado en Berlín en 1841 y correspondiente a la pág. 21 del vol. II de la edición de las obras completas de Leibniz publicada por Luis Distens en Ginebra, en 1768.

Solo que el peso contradice también directamente el concepto de átomo; pues es la singularidad de la materia como un punto ideal que se halla fuera de la misma. Pero el átomo es también esa singularidad, representado, al igual que el centro de gravedad, como una existencia singular. El peso existe, pues, para Epicuro solo como *peso diferente*, y los átomos son incluso *centros de gravedad sustanciales*, como los cuerpos celestes. Si uno aplica esto a lo concreto, se desprende por sí mismo lo que el viejo *Brucker* encuentra tan notable[123] y que *Lucrecio* nos asegura[124], a saber, que la tierra no tiene ningún centro hacia el que todo tienda, y que no hay antípodas. Pues, además, el peso solo le pertenece al átomo que se distingue del resto, es decir, desprendido y dotado de propiedades. Se comprende así inmediatamente que allí donde los átomos no se conciben como pluralidad en su diferencia mutua, sino solo en relación al vacío, la determinación del peso desaparece. Los átomos, por muy diferentes que puedan ser en masa y forma, no por ello dejan de moverse con igual rapidez en el espacio vacío[125]. Por eso Epicuro recurre al peso solo en la repulsión y en las composiciones que surgen de la repulsión, lo que ha dado pie a sostener que solo los conglomerados de átomos, pero no ellos mismos, están dotados de peso[126].

Gassendi elogia ya a Epicuro porque, guiado únicamente por la razón, anticipó la experiencia según la cual todos los cuerpos, por muy distintos que sean en peso y carga, son con todo igualmente rápidos al caer de arriba abajo[127].

Así, pues, la consideración de las propiedades de los átomos nos brinda el mismo resultado que la consideración de la declinación, a saber, que Epicuro objetiva la contradicción entre esencia y existencia que se da en el concepto de átomo, para legarnos así la ciencia de la atomística, mientras que en Demócrito no tiene lugar ninguna realización del principio, sino que únicamente se retiene el aspecto material, y se aportan hipótesis en apoyo de la empiria.

III. Ἄτομοι ἀρχαί y ἄτομα στοιχεῖα [39 bis]

Schaubach, en su tratado ya citado sobre los conceptos astronómicos de Epicuro, sostiene:

> *Epicuro*, junto con *Aristóteles*, diferenció entre *principios* (ἄτομοι ἀρχαί Diogen. Laert. X, 41) y *elementos* (ἄτομα στοιχεῖα Diogen. Laert. X, 86). Aquellos son los átomos reconocibles mediante el entendimiento, no ocupan espacio alguno(128). Se llaman átomos, no como cuerpos mínimos, sino porque no pueden ser divididos espacialmente. De acuerdo con estas concepciones se habría de considerar que Epicuro no añadió a los átomos ninguna propiedad que hiciera referencia al espacio(129). Pero en la carta a Heródoto (Diogen. Laert. X, 44.54) les da a los átomos, no solo peso, sino también tamaño y forma… Por ello cuento esos átomos entre los del segundo género, que han surgido de aquellos otros, pero que a su vez han sido considerados como partículas elementales de los cuerpos(130).

Observemos con más atención el paso que cita Schaubach de Diógenes Laercio. Dice así: «Οἷον ὅτι τὸ πᾶν σῶμα καὶ ἀναφὴς φύσις ἐστίν ἢ ὅτι τὰ ἄτομα στοιχεῖα καὶ τάντα τὰ τοιαῦτα»[40]. Epicuro enseña aquí a Pitocles, a quien escribe, que la doctrina de los meteoros se diferencia de todas las otras doctrinas físicas,

---

[39 bis] El término es pregnante: la lexicalización ordinaria que en las lenguas modernas se hace de ἄτομον da lugar al sustantivo «átomo», pese a que en griego se trata de un adjetivo, lit.: «indivisible». En consecuencia, la traducción puede ser, según se respete más o menos la literalidad etimológica: «principios indivisibles» y «elementos indivisibles»; o bien «átomos principios» y «átomos elementos».

[40] Nota 131, que carece de llamada en el cuerpo de la *Tesis:* «Como que el universo es cuerpo y naturaleza intangible, o que las partículas indivisibles son elementos, y todas las cosas por el estilo».

por ejemplo: que todo es cuerpo y vacío, que hay una materia primordial indivisible. Se ve que aquí no aparecen por ningún lado motivos para suponer que se trate de átomos de un género secundario. Quizá parezca que la disyunción entre «τὸ πᾶν σῶμα καὶ ἀναφὴς φύσις» y «ὅτι τὰ ἄτομα στοιχεῖα» establece una distinción entre σῶμα y ἄτομα στοιχεῖα, en la que, por ejemplo, σῶμα se refiera a los átomos del primer tipo en oposición a ἄτομα στοιχεῖα. Pero esto es impensable. Σῶμα significa lo *corpóreo* en oposición a lo *vacío*, que por eso se llama también ἀσώματον[132]/[41]. En σῶμα, por tanto, están comprendidos tanto los átomos como los cuerpos compuestos. Así se dice, por ejemplo, en la carta a Heródoto: «Τὸ τᾶν ἐστι σῶμα… εἰ μὴ ἦν, ὃ κενὸν καὶ χώραν καὶ ἀναφῆ φύσιν ὀνομάζομεν… Τῶν σωμάτων τὰ μέν ἐστι συγκρίσεις, τά δ' ἐξ ὧν αἱ συγκρίσεις πεποίηνται. Ταῦτα δέ ἐστιν ἄτομα καὶ ἀμετάβλητα…Ὥστε τὰς ἀρχὰς ἀτόμους ἀναγκαῖον εἶναι σωμάτων φύσεις»[133]/[42]. Epicuro, pues, en el paso arriba citado, habla primero de lo *corpóreo* en general como distinto de lo *vacío*, y luego de lo corpóreo particular, los átomos.

La apelación de Schaubach a Aristóteles prueba también muy poco. La distinción entre ἀρχή y στοιχεῖον, en la que insisten preferentemente los estoicos[134], se encuentra también ciertamente en Aristóteles[135]; solo que este no deja tampoco de indicar la identidad de ambas expresiones[136]. Llega a enseñar expresamente que στοιχεῖον caracteriza preferentemente al átomo[137]. De igual modo llaman también Demócrito y Leucipo al πλῆρες καὶ κενόν[43] «στοιχεῖον»[138].

---

[41] «Incorpóreo.»

[42] «El universo es un cuerpo… si no lo fuera, lo llamaríamos *vacío* y naturaleza intangible… De los cuerpos unos son *combinaciones*, otros son aquellos de los que se hacen las combinaciones. *Estos* son *indivisibles* e inmutables… De modo que es necesario que los principios sean indivisibles naturalezas corpóreas.»

[43] «Lleno y vacío.»

En Lucrecio, en las cartas de Epicuro según Diógenes Laercio, en el Colotes de Plutarco[139], las propiedades son atribuidas por Sexto Empírico[140] a los átomos mismos en virtud de que se las caracterizaba precisamente como superándose a sí mismas.

Pero, si debe considerarse como una antinomia el que cuerpos solo perceptibles por la razón estén dotados de cualidades espaciales, mucha mayor antinomia es que las cualidades espaciales mismas solo puedan ser percibidas por el entendimiento[141].

Finalmente *Schaubach* aduce, para fundamentar mejor su opinión, los siguientes pasos de Estobeo: «Ἐπίκουρος… τὰ πρῶτα (*sc*. σώματα) δὲ ἁπλᾶ, τὰ δέ ἐξ ἐκείνων συγκρίματα πάντα βάρος ἔχειν»[44]. A este paso de Estobeo podrían aun añadirse los siguientes, en los que ἄτομα στοιχεῖα son mencionados como una especie particular de átomos: (Plutarch.) *De placit. philosoph.* 1, 246 y 249, y Stob. *Eclog. phys.* I, 5[142]. Pero descontando que en estos pasajes no se afirma en modo alguno que los átomos originarios carezcan de tamaño, forma y peso. Se habla solo, por el contrario, del peso como una característica diferenciadora de los ἄτομοι ἀρχαί y los ἄτομα στοιχεῖα. Pero nosotros observábamos ya en el capítulo anterior que este <el peso> solo se emplea en la repulsión y en los conglomerados que de ella nacen.

Con la ficción de los ἄτομα στοιχεῖα no se gana tampoco nada. Tan dificultoso es pasar de los ἄτομοι ἀρχαί a los ἄτομα στοιχεῖα como atribuirles directamente unas propiedades. Aunque no por ello niego completamente aquella distinción. Niego tan solo que haya dos especies fijas distintas de átomos. Hay más bien distintas determinaciones de una misma especie.

---

[44] «Epicuro… <dice que> los <cuerpos> primeros son simples, los compuestos a partir de aquellos tienen todos peso.»

Antes de desarrollar esta distinción, quiero llamar aún la atención sobre un procedimiento típico de Epicuro. En efecto, este gusta de establecer las distintas determinaciones de un concepto como distintas existencias subsistentes. Como su principio es el átomo, así también el modo de su saber es atomístico. Cada momento del desarrollo se le vuelve enseguida entre las manos una realidad fija, como separada de su contexto por el espacio vacío; toda determinación toma la forma de la singularidad aislada.

Este estilo quedará claro con los ejemplos siguientes:

Lo infinito, τὸ ἄπειρον o la *infinitio*, como traduce Cicerón, se usa a veces por Epicuro como una naturaleza particular; por cierto que, justamente en los mismos pasajes en los que encontramos los στοιχεῖα caracterizados como una sustancia subyacente fija, encontramos también lo ἄπειρον sustantivizado(143).

Ahora bien, según las propias determinaciones establecidas por Epicuro, lo infinito no es ni una sustancia particular ni algo fuera de los átomos y el vacío, sino más bien una determinación accidental de los mismos. En efecto, encontramos tres significaciones de ἄπειρον:

Lo ἄπειρον expresa en primer lugar para Epicuro una cualidad común a los átomos y al vacío. Así significa la infinitud del todo, que es infinito merced a la infinita pluralidad de los átomos y la infinita extensión del vacío(144).

En otras ocasiones la ἀπειρία[45] es la pluralidad de los átomos, de modo que al vacío no se le opone el átomo, sino lo infinito de los mismos(145).

Finalmente, si es lícito aplicar conceptos de Demócrito a Epicuro, ἄπειρον significa también exactamente lo contrario, el vacío ilimitado, que se opone al átomo determinado en sí y limitado por sí mismo(146).

---

[45] «Infinitud.»

En todas estas significaciones —y son las únicas, incluso las únicas posibles para la atomística— lo infinito es una mera determinación de los átomos y del vacío. No por ello deja de ser sustantivizado en una existencia particular, incluso como una naturaleza específica puesta al lado de los principios, cuya determinación expresa.

Cabe, por ello, que Epicuro mismo haya fijado como un átomo-especie subsistente y original la determinación por la que el átomo se convierte en στοιχεῖον, lo cual, conclusión obtenida de la prevalencia histórica de una fuente sobre las otras, no es el caso; o bien cabe que, cosa que se nos antoja más verosímil, Metrodoro, el discípulo de Epicuro[46], haya transformado por su cuenta la distinta determinación en una existencia distinta(147): debemos adscribir al modo subjetivo de la conciencia atomística la sustantivización de los momentos singulares. Por el hecho de otorgar la forma de una existencia diferente a diversas determinaciones, no se ha comprendido su diferencia.

El átomo para Demócrito solo tiene el significado de un στοιχεῖον, de un sustrato material. La distinción entre el átomo como ἀρχή y στοιχεῖον, como principio y elemento, corresponde a Epicuro. Su importancia quedará ilustrada con lo que sigue.

La contradicción entre existencia y esencia, entre materia y forma, que subyace en el concepto de átomo, se introduce también en el átomo singular en la medida en que este es dotado de cualidades. Por la cualidad queda el átomo alienado de su concepto pero, a la vez, acabado en su estructura. De la repulsión y de los procesos de conglomeración vinculados con ella surge entonces el mundo aparente.

---

[46] No es, en realidad, Metrodoro de Lámpsaco, el discípulo de Epicuro, sino Metrodoro de Quíos, discípulo de Demócrito, al que la tradición antigua describe erróneamente como maestro de Epicuro.

En este tránsito del mundo de la esencia al mundo de la apariencia la contradicción del concepto de átomo alcanza evidentemente su concreción más hiriente. Pues el átomo, según su concepto, es la forma absoluta y esencial de la naturaleza. *Esta forma absoluta queda degradada ahora en materia absoluta, en sustrato informe del mundo aparente*.

Los átomos son, desde luego, sustancia de la naturaleza(148), de la que todo se desprende, en la que todo se disuelve(149); pero el constante aniquilamiento del mundo aparente no aboca a resultado alguno. Se forman nuevas apariencias; pero el átomo mismo permanece siempre como sedimento subyacente(150). Así, pues, en tanto en cuanto el átomo es concebido de acuerdo con su puro concepto, es su existencia el espacio vacío, la naturaleza aniquilada; en tanto en cuanto se adentra en la realidad, se hunde en la base material que, sustentadora de un mundo de relaciones múltiples, no existe sino como las formas irrelevantes y extrínsecas que se dan en ella. Es esta una consecuencia necesaria, porque el átomo, presupuesto como singular-abstracto y concluso, no puede probarse a sí mismo como potencia idealizadora y abarcadora de aquella multiplicidad.

La singularidad abstracta es la libertad frente a la existencia, no la libertad en la existencia. No puede brillar en la luz de la existencia. Es este un elemento en el que pierde su carácter y deviene material. Por ello el átomo no entra en la claridad de la apariencia(151), o bien, si entra en ella, se hunde en la base material. El átomo, como tal, existe solo en el vacío. Así la muerte de la naturaleza ha llegado a ser su sustancia inmortal; y con razón exclama Lucrecio: «Mortalem vitam mors immortalis ademit»[47].

Pero el que Epicuro capte y objetive la contradicción en sus extremos más agudos, es decir, que distinga como

---

[47] «Muerte inmortal usurpó la vida mortal.»

στοιχεῖον al átomo que se convierte en base de la apariencia, frente al átomo como ἀρχή que existe en el vacío, es su diferencia filosófica frente a Demócrito, que solo objetiva uno de los momentos. Es esta la misma diferencia que separa, en el mundo de la esencia, en el reino de los átomos y el vacío, a Epicuro de Demócrito. Pero, como solo el átomo cualificado se considera perfecto, como solo del átomo acabado y alienado de su concepto puede brotar el mundo aparente, Epicuro expresa esto diciendo que solo el átomo cualificado llega a ser στοιχεῖον, o bien solo el ἄτομον στοιχεῖον está dotado de cualidades.

IV. El tiempo

Como en el átomo, la materia, en cuanto pura relación consigo misma, está despojada de toda mutabilidad y relatividad, entonces se sigue inmediatamente que el tiempo ha de ser excluido del concepto de átomo, del mundo de la esencia. Pues la materia solo es eterna y subsistente en tanto en cuanto se hace abstracción en ella del momento temporal. En esto concuerdan Demócrito y Epicuro. Pero difieren en la forma y modo como el tiempo, que queda fuera del mundo de los átomos, determina a dónde se le desplaza.

Para Demócrito el tiempo no tiene ningún significado, no expresa ninguna necesidad dentro del sistema. Es explicado para ser superado. Se le caracteriza como eterno a fin de que, como dicen *Aristóteles*[152] y Simplicio[153], el nacer y el perecer, o sea, lo temporal, quede fuera de los átomos. Él mismo, el tiempo, suministra la prueba de que no todo ha de tener un origen, un momento inicial.

Aquí hay que reconocer algo más profundo. El entendimiento imaginativo, que no capta la subsistencia de la sustancia, se pregunta por su devenir temporal. Al hacerlo se le escapa el hecho de que haciendo de la sustancia algo

temporal hace a la vez del tiempo algo sustancial, desvirtuando así su concepto; pues el tiempo absolutizado ya no es temporal.

Pero esta solución es insatisfactoria en otro aspecto. El tiempo, excluido del mundo de la esencia, se desplaza a la autoconciencia del sujeto filosofante, pero no atañe al mundo mismo.

No así para Epicuro. Excluido del mundo de la esencia, el *tiempo* se convierte para él en *forma absoluta de la apariencia*. En efecto, es caracterizado como *accidens* de *accidens*. El *accidens* es la modificación de la sustancia en general. El *accidens* de *accidens* es la modificación reflejada en sí misma, el cambio como cambio. Esta pura forma del mundo aparente es, pues, el tiempo(154).

La composición es la forma puramente pasiva de la naturaleza concreta, el tiempo su forma activa. Consideremos la composición desde el punto de vista de su existencia: entonces el átomo existe tras ella, en el vacío, en la imaginación; consideremos el átomo desde el punto de vista de su concepto: entonces la composición, o no existe en absoluto, o solo en la representación subjetiva, pues es una relación en la que los átomos subsistentes e independientes, encerrados en sí mismos, carentes por igual de interés recíproco, carecen también, en idéntica proporción, de relación recíproca. Por contra, el tiempo, el cambio de lo finito, en tanto es afirmado como cambio, es en igual medida la forma real que separa la apariencia de la esencia, se afirma como apariencia cuando la reduce a la esencia. La composición solo expresa la materialidad, tanto de los átomos como de la naturaleza que resulta de ellos. El tiempo, en cambio, es en el mundo de la apariencia lo que el concepto de átomo es en el mundo de la esencia, a saber, la abstracción, negación y reducción de toda existencia determinada en el ser-para-sí.

De estas consideraciones se desprenden las consecuencias siguientes. *Primeramente*, Epicuro hace de la contraposición

entre materia y forma la característica de la naturaleza aparente, que se convierte así en la contrafigura de lo esencial, del átomo. Esto sucede en tanto en cuanto se contrapone el tiempo al espacio, la forma activa a la forma pasiva de la apariencia. *En segundo lugar*, Epicuro es el primero en concebir la apariencia como apariencia, esto es, como alienación respecto de la esencia, que se manifiesta en su propia realidad como tal alienación. Por el contrario, en Demócrito, para quien la composición es la única forma de la naturaleza aparente, la apariencia no muestra en sí misma que es apariencia, algo distinto de la esencia. Por lo cual, considerada desde su existencia, la esencia se confunde totalmente con ella, y vista desde su concepto se separa de ella totalmente, de tal modo que se hunde en la apariencia subjetiva. La composición se comporta indiferente y materialísticamente con respecto a sus elementos esenciales. El tiempo, en cambio, es el fuego de la esencia, que eternamente consume a la apariencia y le imprime el marchamo de la dependencia y la inesencialidad. Finalmente, en la medida en que para Epicuro el tiempo es el cambio como cambio, la reflexión de la apariencia sobre sí misma, es lógico que la naturaleza aparente se afirme como objetiva, que de la percepción sensible se haga el criterio real de la naturaleza concreta, por más que el átomo, su fundamento, solo pueda ser contemplado por medio de la razón.

En efecto, puesto que el tiempo es la forma abstracta de la percepción sensible, resulta necesario, según el modo atomístico de la conciencia epicúrea, que aquel quede fijado como una naturaleza dentro de la naturaleza, dotada de existencia particular. La mutabilidad del mundo sensible como tal mutabilidad, su cambio como tal cambio, esa reflexión de la apariencia sobre sí misma, que constituye el concepto de tiempo, tiene su existencia separada en la sensibilidad consciente. *La sensibilidad del hombre es, por tanto, el tiempo corporeizado, la reflexión del mundo de los sentidos sobre sí mismo dotada de existencia*.

Del mismo modo que esto se desprende inmediatamente de la determinación conceptual del tiempo en Epicuro, así también es posible probarlo con toda precisión en concreto. En la carta de Epicuro a Heródoto(155) se caracteriza el tiempo diciendo que este se origina cuando los accidentes de los cuerpos percibidos por los sentidos son pensados como accidentes. La percepción sensorial reflejada en sí misma es, pues, aquí la fuente del tiempo y el tiempo mismo. Por consiguiente, no hay que determinar el tiempo por analogía ni predicar de él otra cosa, sino atenerse a la evidencia[48] misma, pues, dado que la percepción sensorial reflejada en sí misma es el tiempo mismo, no hay que ir más allá de sus límites.

En *Lucrecio*, *Sexto Empírico* y *Estobeo*(156), en cambio, se caracteriza como tiempo el *accidens* de *accidens,* la modificación reflejada en sí misma. Por consiguiente, la reflexión de los accidentes en la percepción sensorial y su reflexión en sí mismos son afirmadas como una misma cosa.

A través de esta conexión entre tiempo y sensibilidad reciben también los εἴδωλα[49], que de forma idéntica se encuentran en Demócrito, un enfoque más consecuente.

Los εἴδωλα son las formas de los cuerpos naturales, que se desprenden de ellos a la manera de envolturas superficiales y los hacen manifestarse(157). Estas formas de las cosas fluyen constantemente de ellas y penetran en los sentidos haciendo, merced justamente a ello, que los objetos se manifiesten. En el oído, pues, la naturaleza se oye a sí misma, en el olfato se huele a sí misma, en la vista se ve a sí misma(158). La sensibilidad humana es así el medio en el que, cual foco, se reflejan los procesos naturales y se encienden para dar la luz de la apariencia.

Esto en *Demócrito* es una inconsecuencia, puesto que la apariencia solo es subjetiva; en Epicuro es una consecuencia

---

[48] En alemán, *Enargie*, transcripción directa del griego ἐνάργεια.

[49] «Imágenes.»

necesaria, puesto que la sensibilidad es la reflexión sobre sí del mundo aparente, su tiempo corporeizado.

Finalmente, la conexión entre la sensibilidad y el tiempo se muestra de tal manera *que la temporalidad de las cosas y su manifestación a los sentidos son afirmadas en ellas mismas como un uno*. Pues precisamente porque los cuerpos aparecen a los sentidos, por eso mismo desaparecen[159]. En efecto, en la medida en que los εἴδωλα se separan incesantemente de los cuerpos y fluyen a los sentidos, en la medida en que tienen su propia sensibilidad fuera de sí como una naturaleza más, no vuelven atrás a partir de la separación: se disuelven y desaparecen.

Así, pues, al igual que el átomo no es nada más que la forma natural de la autoconciencia singular abstracta, así también la naturaleza sensible es solo la autoconciencia singular empírica objetiva, y eso es lo sensible. Los sentidos son, por tanto, los únicos criterios válidos en la naturaleza concreta, como la razón abstracta lo es en el mundo de los átomos.

V. Los meteoros

Las ideas astronómicas de *Demócrito* puede que sean ingeniosas para el punto de vista de su época. El interés filosófico poco puede sacar de ellas. Ni abandonan el círculo de la reflexión empírica ni están en más resuelta e íntima conexión con la teoría atómica.

En cambio, la teoría de *Epicuro* sobre los cuerpos celestes y los procesos vinculados con ellos, o sobre los *meteoros* (expresión simple en que él los engloba todos), está en contraposición no solo con la opinión de Demócrito, sino con la opinión de la filosofía griega. La veneración de los cuerpos celestes es un culto que celebran todos los filósofos griegos. El sistema de los cuerpos celestes es la primera forma de existencia, ingenua y naturalista, de la razón real. Idénti-

ca posición ocupa la autoconciencia griega en el dominio del espíritu. Es el sistema solar espiritual. Los filósofos griegos adoraban, por tanto, en los cuerpos celestes su propio espíritu.

Anaxágoras mismo, que por vez primera explicó el cielo físicamente y lo hizo así, en un sentido distinto del de Sócrates, bajar a la tierra, cuando le preguntaban para qué había nacido respondía: «εἰς θεωρίαν ἡλίου καὶ σελήνης καὶ οὐρανοῦ»(160)/50. Pero *Jenófanes* miraba al cielo y decía: El Uno es Dios(161). En cuanto a los *pitagóricos* y Platón, así como Aristóteles, es bien conocida su relación religiosa con los cuerpos celestes.

Ciertamente, Epicuro se enfrenta con las creencias de todo el pueblo griego.

Es parecer común, dice Aristóteles, que el concepto da fe de los fenómenos, y los fenómenos del concepto. Así como todos los hombres tienen una representación de los dioses y asignan a lo divino el supremo rango, tanto los bárbaros como los helenos, todos en general, así también muchos creen en la existencia de los dioses, asociando evidentemente lo inmortal con lo inmortal; pues de otro modo es imposible. Si, pues, hay —como lo hay realmente— un ser divino, entonces también nuestra afirmación sobre la sustancia de los cuerpos celestes es correcta. Pero esto corresponde también a la percepción sensible, para poder hablar con convicción humana. Pues parece que en todo el tiempo pasado, según los correspondientes recuerdos llegados hasta nosotros, nada ha cambiado, ni en el conjunto del cielo ni en una cualquiera de sus partes. También el nombre parece haber sido transmitido por los antiguos al mundo de hoy, en la medida en que ellos admitían lo mismo que decimos también nosotros. Pues no una, ni dos, sino infinidad de veces nos han

---

50 «Para la contemplación del sol, la luna y el cielo.»

llegado las mismas ideas. En efecto, puesto que el cuerpo primero es algo diferente a todo, fuera de la tierra y el fuego y el aire y el agua, llamaron al lugar más alto «éter», de θεῖν ἀεί[51], y le dieron por apellido el tiempo eterno(162). Pero los antiguos asignaron el cielo y el lugar superior a los dioses, porque solo él es inmortal. Pero la doctrina actual asegura que es incorruptible, ingenerado, ajeno a toda contingencia mortal. De este modo corresponden igualmente nuestros conceptos a la adivinación sobre Dios(163). Pero que existe un cielo, es evidente. Ha sido transmitido por los ancestros y los antiguos, ha quedado reflejado en forma de mito por los que les siguieron, que los cuerpos celestes son dioses, y que lo divino abarca toda la naturaleza. Lo otro fue añadido míticamente para creencia de la mayoría, como provechoso que era para las leyes y la vida. Pues hacen a los dioses antropomorfos y semejantes a algunos de los otros vivientes, y fabulan seres por el estilo, vinculados y emparentados con estos. Si alguno rechaza de ello lo superfluo y solo retiene lo primero, su creencia de que las sustancias primeras son dioses, debe considerarlo dicho por intervención divina y que, mientras toda técnica y filosofía posible era descubierta casualmente y nuevamente perdida, esas opiniones, como auténticas reliquias, llegaban hasta nuestros días(164).

En cambio, según *Epicuro*:

A todos estos pensamientos hay que añadir que la mayor perturbación del alma humana nace de que consideran a los cuerpos celestes bienaventurados e incorruptibles, y tienen para con ellos deseos y acciones encontrados, y conciben sospechas hacia los mitos(165). En lo tocante a los meteoros hay que creer que en ellos no sobreviene movimiento ni posición ni eclipse, ni orto ni ocaso, ni nada relacionado con esto, en tanto en cuanto rige y ordena, o ha ordenado.

---

[51] Lit.: «correr siempre», de donde «fluido perpetuo», falsa etimología aristotélica de αἴθηρ.

Uno que a la vez posee toda bienaventuranza, amén de la incorruptibilidad. Pues las acciones no se compadecen con la bienaventuranza, sino que se producen acompañando por lo común a la flaqueza, al miedo y a la indigencia. Ni hay que pensar que algunos cuerpos ígneos, que poseen la bienaventuranza, se entreguen voluntariamente a esos movimientos. Ahora bien, si uno no está de acuerdo con esto, entonces esa misma oposición ocasiona la mayor perturbación a las almas(166).

Si, pues, *Aristóteles* ha reprochado a los antiguos el que creyeran que el cielo necesitaba de Atlas para sostenerse(167), el cual «πρὸς ἑσπέρους τόπους ἕστηκε κίον' οὐρανοῦ τε καὶ χθονὸς ὦμοιον ἐρείδων»[52] (Aeschyl. Prometh. vv 348 y sigs.), Epicuro, en cambio, vitupera a aquellos que creen que el hombre necesita del cielo; y ese Atlas sobre el que el cielo se sostiene lo encuentra él en la estulticia y la superstición humana. También la estulticia y la superstición son titanes.

Toda la carta de Epicuro a Pitocles trata de la teoría de los cuerpos celestes, exceptuada la última sección. Esta cierra la epístola con sentencias éticas. Y es congruente un apéndice de máximas morales a la doctrina de los meteoros. Esta doctrina es para Epicuro un asunto de conciencia. Nuestra consideración se apoyará, por ello, principalmente en este escrito a Pitocles. Lo ampliaremos con citas de la carta a Heródoto, a la que el mismo Epicuro alude en la de Pitocles(168).

En primer lugar, no hay que creer que del conocimiento de los meteoros, bien sea en conjunto o bien en detalle, se pueda obtener otro resultado que la ataraxia y una firme confianza, así como de las demás ciencias naturales(169). No es ideología[53] y vacías hipótesis lo que nuestra vida necesita,

---

[52] «Se yergue, hacia las regiones occidentales, sosteniendo vigorosamente sobre sus hombros la columna del cielo y de la tierra.»

[53] Transcripción errónea de ἰδιολογία, que significa «teoría particular», bien en el sentido de «subjetiva» o en el de «especializada». De todos mo-

sino vivir sin perturbaciones. Así como es competencia de la fisiología en general el investigar los fundamentos de lo real primordial, así descansa también aquí la felicidad en el conocimiento de los meteoros. En sí y para sí, la teoría del ocaso y el orto, de la posición y el eclipse, no contienen ningún fundamento peculiar de la felicidad; solo que el temor se alberga en aquellos que ven esto sin comprender su naturaleza y sus causas principales(170). Hasta aquí solo se niega la *preeminencia* que la teoría de los meteoros debiera tener sobre las otras ciencias, y se las pone al mismo nivel.

Sin embargo, la teoría de los meteoros se *distingue* también *específicamente*, tanto del método de la ética como de los demás problemas físicos, por ejemplo: que hay elementos indivisibles, etc., <problemas> en los que solo una explicación única corresponde a los fenómenos. Pues este no es el caso de los meteoros(171). Estos no tienen ninguna causa simple de su origen y sí más de una categoría del ser que corresponda a los fenómenos. Pues la fisiología no tiene que ocuparse de axiomas y leyes vacías(172). Se repite constantemente que los meteoros no deben explicarse ἁπλῶς (simple, absolutamente), sino πολλαχῶς (de forma compleja). Tal sobre el orto y ocaso del sol y la luna(173), sobre los crecientes y menguantes de esta última(174), sobre el aspecto de la cara lunar(175), sobre el cambio en la duración del día y de la noche(176), y los restantes fenómenos celestes.

¿Cómo hay, pues, que explicarlos?

Cualquier explicación basta. Solo el mito ha de descartarse. Pero quedará descartado si, siguiendo a los fenómenos, se obtienen de ellos inferencias aplicables a lo invisible(177). Hay que atenerse a la apariencia, a la percepción sensible. Por tanto, hay que echar mano de la analogía. Así puede uno explicarse el temor y liberarse de él indicando causas para

---

dos, las ediciones modernas del texto de Diógenes Laercio parafraseado aquí por Marx leen ἀλογία, que equivale a «sinrazón».

los meteoros y los demás fenómenos que siempre les acompañan, y que son causa de la máxima perturbación para el resto de los hombres[178].

La masa de explicaciones, la multitud de posibilidades, debe no solo tranquilizar la conciencia y alejar los motivos de angustia, sino, a la vez, negar la unidad, la ley uniforme y absoluta en los propios cuerpos celestes. Estos pueden tan pronto comportarse así como de otra manera; esta posibilidad sin leyes es la característica de su realidad; todo en ellos es inconsistente e inestable[179]. *La multitud de explicaciones debe superar igualmente la unidad del objeto*.

Así que, mientras *Aristóteles*, concorde con los demás filósofos griegos, hace a los cuerpos celestes eternos e inmortales porque se comportan siempre de la misma manera, mientras les asigna incluso un elemento propio superior, no sometido al poder de la gravedad, *Epicuro* sostiene, en directa contradicción, que ocurre exactamente al revés. Que en virtud de ello la teoría de los meteoros es específicamente distinta de toda otra doctrina física, que en ellos todo ocurre de diversas maneras y sin regla alguna, que todo en ellos debe explicarse mediante causas múltiples e indeterminadas en número. Realmente encendido en vehemente cólera, rechaza la opinión contraria. Los que se atienen a un solo modo de explicación y excluyen todos los demás, los que admiten en los meteoros un ser uno, y por ello eterno y divino, caen en la frívola exégesis y en los serviles juegos de manos de los astrólogos; desbordan los límites de la fisiología y se arrojan en brazos del mito; pretenden ejecutar lo imposible y se afanan por sinsentidos; ni siquiera saben hasta qué punto se pone en peligro la misma ataraxia. Hay que desdeñar su parloteo[180]. Debe uno mantenerse lejos del prejuicio de que la investigación sobre aquellos objetos no es lo bastante fundamentada y sutil mientras apunte solo a nuestra ataraxia y felicidad[181]. Por el contrario, es norma absoluta que a una naturaleza incorruptible y eterna no puede afectarle nada

que turbe la ataraxia, que ocasione riesgo. La conciencia debe comprender que esto es una ley absoluta[182].

Epicuro, pues, concluye: *Puesto que la eternidad de los cuerpos celestes turbaría la ataraxia de la autoconciencia, es consecuencia necesaria y estricta que aquellos no sean eternos*.

Ahora bien, ¿cómo hay que entender esta peculiar visión de Epicuro?

Todos los autores que han escrito sobre filosofía epicúrea han presentado esta doctrina como incoherente con el resto de la física, con la teoría atómica. La pugna contra los estoicos, contra la superstición y la astrología, serían motivos suficientes de aquella.

Y hemos visto cómo el propio Epicuro distingue el método empleado en la teoría de los meteoros del resto de la física. Sin embargo, ¿en qué determinación de su principio radica la necesidad de esta distinción? ¿Cómo tiene esa ocurrencia?

Y no solo combate la astrología, sino la propia astronomía, la ley eterna y la razón dentro del sistema del cielo. Por último, la oposición a los estoicos no explica nada. Su superstición y toda su concepción quedaba ya refutada cuando los cuerpos celestes se explicaban como combinaciones casuales de los átomos, y sus procesos como movimientos casuales de los mismos. Con ello su naturaleza eterna se reducía a la nada —consecuencia que Demócrito se limitó a extraer de aquellas premisas[183]. Más aun, su propia existencia quedaba con ello suprimida[184]. Con lo que los atomistas no precisaban de ningún método nuevo.

Pero esto no es toda la dificultad. Se nos presenta una enigmática antinomia.

El átomo es la materia en la forma de la subsistencia, de la singularidad, algo así como la gravedad representada. Ahora bien, la suprema realidad de la gravedad son los cuerpos celestes. En ellos se encuentran resueltas todas las antinomias entre forma y materia, entre concepto y existencia, que

configuraban el desarrollo del átomo, en ellos se encuentran realizadas todas las determinaciones que se exigían. Los cuerpos celestes son eternos e inmutables; tienen su centro de gravedad en sí mismos, no fuera; su único acto es el movimiento y, separados por el espacio vacío, se desvían de la línea recta, forman un sistema de repulsión y atracción en el que verifican correspondientemente su subsistencia, y finalmente engendran de sí mismos el tiempo como la forma de su manifestación. *Los cuerpos celestes son, por tanto, átomos hechos realidad*. En ellos la materia ha recibido en sí misma la singularidad. Por ello Epicuro debió vislumbrar aquí la suprema forma de existencia de su principio, el ápice y culminación de su sistema. Presumió que poner una base de átomos equivalía a que subyacieran a la naturaleza fundamentos imperecederos. Presumió que su tarea era ocuparse de la singularidad sustancial de la materia. Pero donde encuentra la realidad de su naturaleza —pues él no conoce otra que la mecánica—, a saber, la materia subsistente, indestructible, de los cuerpos celestes, de cuya eternidad e inmutabilidad daban prueba la fe del vulgo, el juicio de la filosofía, el testimonio de los sentidos; allí su único afán es rebajarla a la caducidad terrena; allí se vuelve airado contra los adoradores de la naturaleza subsistente, poseedora en sí misma del centro de la singularidad. Esta es su mayor contradicción.

Epicuro siente, por tanto, que aquí sus primitivas categorías se desmoronan, que el método de su teoría se convierte en otro distinto. Y el *más profundo conocimiento* de su sistema, la más decantada consecuencia, es el hecho de que sienta esto y lo exprese conscientemente.

Hemos visto, efectivamente, cómo toda la filosofía natural epicúrea está penetrada por la contradicción entre esencia y existencia, entre forma y materia. *Pero en los cuerpos celestes esta contradicción queda disuelta*, los momentos antagónicos reconciliados. En el sistema celeste la materia ha recibido en sí la forma, acogido en sí misma la singularidad y alcanzado

así su subsistencia independiente. *Pero en este punto deja de ser afirmación de la autoconciencia abstracta*. En el mundo de los átomos, como en el mundo de la apariencia, la forma pugnaba con la materia; una determinación revocaba la otra, y justamente *en esta contradicción sentía objetivada su naturaleza la autoconciencia singular-abstracta*. La forma abstracta que pugnaba con la materia abstracta bajo la figura de la materia era *ella misma*[54]. Pero ahora que la materia se ha reconciliado con la forma y está sustantivizada, la autoconciencia singular emerge de su fase de crisálida y se proclama como el verdadero principio, y declara la guerra a la naturaleza que ha llegado a la subsistencia.

Desde otro ángulo esto se expresaría así: en cuanto la materia ha recibido en sí la singularidad, la forma, como en el caso de los cuerpos celestes, *ha dejado de ser singularidad abstracta. Ha llegado a ser singularidad concreta, universalidad*. En los meteoros, por tanto, se le refleja a la autoconciencia singular-abstracta su refutación cosificada: lo universal hecho existencia y naturaleza. Por eso reconoce en él[55] a su enemigo mortal. En consecuencia, les pone en su cuenta <a los meteoros>, como hace Epicuro, toda la angustia y turbación de los hombres; pues la angustia y la disolución de lo singular-abstracto son, ambas en igual medida, lo universal. Aquí, por tanto, deja de quedar encubierto por más tiempo el verdadero principio de Epicuro: la autoconciencia singular-abstracta. Sale esta de su escondite y, liberada del disfraz material, trata, a través de la explicación por medio de la posibilidad abstracta —lo que es posible puede también ser de otro modo; de lo posible es también posible lo contrario—, de aniquilar la realidad de la naturaleza que ha llegado a la subsistencia. De ahí la polémica contra aquellos que explican los cuerpos celestes ἁπλῶς[56], esto

---

[54] *Scilicet:* la autoconciencia.

[55] *Sic*.

[56] «Absoluta» o «simplemente».

es, de una manera determinada; pues lo Uno es lo necesario y subsistente-en-sí.

Así, pues, en tanto la naturaleza como átomo y apariencia exprese la autoconciencia singular y su contradicción, la subjetividad de esta última solo se presenta bajo la forma de la materia; en cambio, allí donde aquella <la naturaleza> es sustantivizada, esta <la autoconciencia> se refleja en sí, se le enfrenta <a la naturaleza> en su figura propia, como forma subsistente.

Había que decir por anticipado que allí donde el principio de Epicuro se realiza, deja de tener realidad para él. Pues, si la autoconciencia singular se hubiera puesto *realiter*[57] bajo la determinación de la naturaleza, o la naturaleza bajo la determinación de aquella, entonces su determinación, esto es, su existencia, habría dejado de ser, pues solo lo universal en franca diferenciación de sí mismo puede conocer a la vez su afirmación.

En la teoría de los meteoros se manifiesta, pues, el alma de la filosofía natural epicúrea. Que nada que niegue la ataraxia de la autoconciencia singular es eterno. Los cuerpos celestes turban la ataraxia de aquella, su identidad consigo misma, porque son la universalidad existente, porque en ellos la naturaleza se ha hecho subsistente.

No es, pues, la *gastrología de Arquéstrato*[58], como dice Crisipo(185), sino la absolutez y libertad de la autoconciencia lo que constituye el principio de la filosofía epicúrea, por más que la autoconciencia solo se conciba bajo la forma de la singularidad.

---

[57] «Realmente.»

[58] Arquéstrato de Gela, contemporáneo de Aristóteles, autor de un poema gastronómico en hexámetros, del que se han conservado citados por Ateneo (véase cita de Marx) unos 330 versos. Su título era, según Calímaco, Ἡδυπάθεια, *La buena vida*. Marx, haciéndose eco de Crisipo, lo califica de «teoría estomacal» (*gastrología*).

Si la autoconciencia singular-abstracta es puesta como principio absoluto, entonces sin duda toda verdadera y real ciencia queda suprimida y trascendida[59] en la medida en que la singularidad no prevalece en la naturaleza de las cosas mismas. Pero también se derrumba todo lo que se relacione de forma trascendente con la conciencia humana y que pertenezca, por ende, al entendimiento imaginativo. Si, por el contrario, se erige en principio absoluto la autoconciencia que solo se conoce a sí misma bajo la forma de la universalidad abstracta, entonces a la mística supersticiosa y esclava se le abren puertas y portones. La prueba histórica de esto se encuentra en la filosofía estoica. En efecto, la autoconciencia universal-abstracta lleva en sí el impulso a afirmarse en las cosas mismas, en las que solo se afirma en la medida en que es negada.

Epicuro es, por consiguiente, el más grande ilustrado griego y bien merece el elogio de Lucrecio(186):

> Humana ante oculos foede quum vita jaceret,
> In terreis oppressa gravi sub relligione,
> Quae caput a coeli regionibus ostendebat,
> Horribili super aspectu mortalibus instans:
> Primum Grajus homo mortaleis tollens contra
> Est oculos ausus, primusque obsistere contra;
> Quem nec fama Deum nec fulmina nec minitanti
> Murmure compressit coelum…
> Quare relligio pedibus subjecta vicissim
> Obteritur, nos exaequat victoria coelo[60].

---

[59] «Suprimida y trascendida»: perífrasis por *aufgehoben*.

[60] «Postrada vergonzosamente ante nuestra vista la vida humana, oprimida en la tierra bajo el peso de la religión, que mostraba su cabeza emergiendo de las regiones celestes, amenazando con horrible aspecto a los mortales: un mortal griego fue el primero en atreverse a mirarla de frente y a resistirle, hombre a quien ni el prestigio de los dioses, ni los rayos ni el

La diferencia entre la filosofía natural democritea y la epicúrea que establecíamos al final de la parte general se ha visto desarrollada y confirmada luego en todas las esferas de la naturaleza. En Epicuro, pues, la *atomística*, con todas sus contradicciones, *como la ciencia natural de la autoconciencia*, que es para sí principio absoluto bajo la forma de la singularidad abstracta, es conducida y perfeccionada hasta su consecuencia última, lo que representa su disolución y oposición consciente frente a lo universal. Para Demócrito, en cambio, el *átomo* es solo *la expresión objetiva universal de la investigación natural empírica en general*. De ahí que el átomo se quede para él en pura y abstracta categoría, en hipótesis que es el resultado de la experiencia, no su principio energético, y que, precisamente por eso, se queda sin realizar en la misma medida en que la investigación natural real no es ya determinada por ella.

PRÓLOGO. [FRAGMENTO DE UN NUEVO PRÓLOGO][61]

El tratado que aquí entrego al público es un antiguo trabajo, y solo debería encontrar su puesto dentro de una exposición global de la filosofía epicúrea, estoica y escéptica, en cuya realización me impiden pensar ahora ocupaciones políticas y filosóficas de especie totalmente distinta.

Hasta ahora no había llegado el momento en que los sistemas de los epicúreos, estoicos y escépticos pudieran ser comprendidos. Son las *filosofías de la autoconciencia*. Estas líneas dejarán, al menos, en claro lo poco que hasta ahora se ha hecho para solventar esta tarea.

---

cielo con su rumor amenazante lograron cohibir… Puesto que la religión, rendida a sus pies, se destruye a su vez, iguálanos su victoria al cielo.»

[61] Prólogo redactado en fecha desconocida, aunque comprendida con toda seguridad entre agosto de 1841 y febrero de 1842, ambos inclusive. El proyecto de edición nunca se llevó a cabo (cf., *supra*, *Presentación)*.

<Notas de Marx (sin correspondencia con el texto)>

Primera parte: Diferencia entre la filosofía natural democritea y la epicúrea en general

IV. *Diferencias generales de principio entre la filosofía natural democritea y la epicúrea*

A-1. Plutarco, en su biografía de Mario, suministra un estremecedor dato histórico de cómo este estilo moral aniquila todo altruismo teórico y práctico. Después de haber descrito la tremenda derrota de los cimbrios, cuenta cómo llegó a haber tantos cadáveres que los masaliotas pudieron abonar sus viñas con ellos. A continuación vino una lluvia, y aquel llegó a ser el año más próspero en vino y en fruta. Y ¿qué reflexiones se hace el noble historiador con motivo de la trágica derrota de aquel pueblo? Plutarco encuentra moral para Dios el que este dejara perecer y pudrirse a todo un grande y noble pueblo para procurar una pingüe cosecha frutera a los filisteos marselleses. ¡De tal modo hasta la transformación de un pueblo en un montón de estiércol brinda una ocasión pintiparada para fanáticos regocijos morales!

A-2. También en lo concerniente a Hegel es simple ignorancia de sus discípulos el que estos expliquen aque-

lla característica de su sistema, por acomodación u otra razón similar, con la palabra moral. Olvidan que ellos, en una época hoy apenas transcurrida, se adhirieron entusiásticamente, como puede probárseles con toda evidencia mediante sus propios escritos, a todas sus unilateralidades.

Estaban realmente tan conmocionados por la ciencia recién asimilada que se entregaron a la misma con confianza ingenua y acrítica: ¡qué poca conciencia, achacarle una intención oculta tras su investigación al maestro, para el que la ciencia no era algo asimilado, sino en creación, hasta cuya periferia más externa llegaban las pulsaciones de su mismísimo corazón espiritual! Con ello lo que hacen más bien es levantar sobre sí mismos la sospecha de no haber obrado seriamente antes, y combaten su propia posición anterior adjudicándosela a Hegel, con lo que olvidan, sin embargo, que él estaba en una relación inmediata, sustancial, con su sistema, y ellos, en cambio, en una relación refleja.

Que un filósofo incurra en esta o aquella aparente inconsecuencia a raíz de tal o cual acomodación es comprensible; él mismo puede tener eso presente en su conciencia. Lo único que no tiene presente en su conciencia es que la posibilidad de esas aparentes acomodaciones tiene su raíz más profunda en una insuficiencia o insuficiente comprensión de su principio mismo. Por tanto, si un filósofo hubiera caído efectivamente en posturas acomodaticias, sus discípulos habrían de explicar, *a partir de la conciencia interna esencial del maestro*, aquello que, *para él mismo*, tenía la forma de una conciencia exotérica. De esta manera, lo que aparece como un avance de la conciencia es a la vez un avance del saber. No se pone en entredicho la conciencia particular del

filósofo, sino que se reconstruye la forma esencial de su conciencia, se la configura con un contorno y un significado determinados y se va también, de ese modo, más allá de ella.

Considero por lo demás esa orientación afilosófica de una gran parte de la escuela hegeliana como un fenómeno que siempre acompañará el paso de la disciplina a la libertad.

Es ley psicológica que el espíritu teórico que, alcanzada la liberación interior, se convierte en energía práctica, saliendo como voluntad del reino de las sombras del Amenti[62], se dirija hacia la realidad mundana, presente sin necesidad de él. (Pero, en una perspectiva filosófica, es importante especificar más estas facetas, porque, a partir de una determinada forma de esta inversión, puede inferirse recursivamente la determinación inmanente y el carácter histórico-mundano de una filosofía. Aquí vemos igualmente su currículum vitae llevado a su marco estricto, al vértice subjetivo.) Solo que la *praxis* de la filosofía es de por sí *teorética*. Es la crítica que mide la existencia singular con la esencia, la realidad particular con la idea. Solo que esta *realización inmediata* de la filosofía está, de acuerdo con su esencia más profunda, plagada de contradicciones, y esa esencia suya se configura en la apariencia y le imprime su sello.

En cuanto la filosofía como voluntad se proyecta contra el mundo que aparece, el sistema queda reducido a una totalidad abstracta, esto es, deviene una cara del mundo que se levanta contra la otra. Su relación con el mundo es una relación de reflexión. Arrebatada por el impulso de realizarse, entra en tensión con lo

[62] Mundo de ultratumba en la mitología egipcia.

otro. La autosuficiencia interior y la rotundidad se han roto. Lo que era luz inmanente se convierte en llama que se consume, que se dirige hacia el exterior. Así resulta la consecuencia de que el filosofizarse del mundo es, a la vez, un mundanizarse de la filosofía, que su realización es a la vez su pérdida, que lo que ella combate hacia el exterior es su propia imperfección interior, que, precisamente en la lucha, cae ella misma en los defectos que combate como defectos de su contrario, y que solo supera esos defectos en tanto que cae en los mismos. Lo que le hace frente y lo que ella combate es siempre lo mismo que ella es, aunque con factores inversos.

Esta es una de las facetas cuando consideramos la cosa *puramente objetiva* como realización inmediata de la filosofía. Solo que esta tiene también una faceta *subjetiva*. Esta es *la relación del sistema filosófico* que se realiza *con sus soportes espirituales*, con las conciencias individuales a las que se manifiesta su progreso. De la relación que, en la realización de la propia filosofía, se opone al mundo, resulta que esas conciencias individuales tienen siempre *una exigencia bivalente*, dirigida, por un lado, contra el mundo, por otro, contra la filosofía misma. Pues lo que aparece como una relación vuelta sobre sí misma con la cosa les parece a ellas como una doble exigencia y acción que se contradicen a sí mismas. Su acto de liberar al mundo de la no-filosofía es a la vez su propia liberación de la filosofía que las aherrojó como sistema determinado. Puesto que ellas mismas solo son concebidas en el acto y en la energía inmediata del desarrollo, no trascienden todavía aquel sistema en la perspectiva teórica: se limitan a acoger la contradicción con la plástica igualdad-a-sí-mismo propia del sistema, y no saben que, en tanto se dirigen contra él, no hacen sino realizar sus momentos singulares.

Finalmente esa duplicidad de la autoconciencia filosófica se presenta como una doble orientación opuesta hasta sus límites extremos, en que uno, el bando *liberal*, como podríamos designarlo genéricamente, sustenta como determinación fundamental el concepto y el principio de la filosofía, y el otro, su no-concepto, el momento de la realidad. Esta segunda orientación es la *filosofía positiva*. La actividad de la primera es la crítica y, por tanto, exactamente el dirigirse-hacia-fuera de la filosofía; la actividad de la segunda, el intento de filosofar y, por tanto, el dirigirse-hacia-sí de la filosofía, en cuanto conoce el defecto como inherente a ella, mientras la primera lo concibe como defecto del mundo, al que hay que hacer filosófico. Cada uno de estos bandos hace justamente aquello que el otro quiere hacer y lo que él mismo no quiere hacer. Pero el primero, en su contradicción interna, es consciente del principio en general y de su finalidad. En el segundo aparece la inversión o, por así decir, la remoción como tal. En el contenido, solo el bando liberal, como bando del concepto, aporta progresos reales, mientras que la filosofía positiva solo está en situación de aportar exigencias y tendencias, cuya forma contradice su significado.

Así, pues, lo que primero aparece como una relación invertida y una confrontación hostil de la filosofía con el mundo, pasa a ser, posteriormente, una confrontación de la autoconciencia filosófica individual consigo misma, y aparece finalmente como una escisión y una duplicidad extrínseca de la filosofía, como dos direcciones filosóficas opuestas.

Es evidente que, aparte de estas, surgen todavía una multitud de formaciones subordinadas, lloriqueantes, sin individualidad, que, o bien se colocan tras

una figura filosófica gigante del pasado —aunque pronto se descubre al asno bajo la piel de león; la voz lacrimosa de un maniquí de hoy y de ayer lloriquea sordamente en cómico contraste por debajo de la potente voz que resuena a través de los siglos, la de Aristóteles, por ejemplo, tras hacerse con su intempestivo órgano; es como si un mudo quisiera ayudar a su voz con un tubo acústico de descomunal tamaño—, o por el contrario, armado de unas antiparras dobles, se yergue cualquier liliputiense a breve distancia *posterius*[63] del gigante, anuncia al mundo estupefacto la nueva y sorprendente perspectiva que desde su *punctum visus*[64] se ofrece y esfuérzase ridículamente por mostrar que no es en el agitado corazón, sino en el sólido y compacto terreno sobre el que él se yergue, donde se encuentra el punto cardinal de Arquímedes, ποῦ στῶ[65], sobre el que se apoya el mundo. Así surgen filósofos-pelos, filósofos-uñas, filósofos-dedos, filósofos-excrementos y otros a quienes toca representar un papel aún más abyecto en el místico hombre universal de Swedenborg[66]. Solo que todos esos molusquillos les caen en suerte por igual a las dos orientaciones arriba indicadas. Por lo que concierne a estas, en otro lugar explicitaré exhaustivamente su relación, tanto mutua como con la filosofía hegeliana, así como los

---

[63] «Por detrás.»

[64] «Punto de vista.»

[65] Lit.: «donde me sostenga».

[66] Emanuel Swedenborg (1688-1772), naturalista y místico sueco, que evolucionó del mecanicismo al espiritismo. Fundador de la secta «Nueva Jerusalén» y autor, entre otros escritos, de *Homo maximus*, *Principia rerum naturalium* y *Arcana coelestia*.

momentos históricos concretos en que este desarrollo se configura.

A-3. Diogen. Laert., IX, 44[67]. Id., X, 38, 39[68].

A-4. Aristot., Phys., I, 4[69].

A-5. Themist., Schol. ad Aristot. (coll. Brandis), f. 42, pág. 383[70].

A-6. Aristot., Metaphys., I, 4[71].

A-7. Simplic., l. c., pág. 326[72]. Themist., l. c., pág. 383[73].

A-8. Simplic., l. c., pág. 488[74].

A-9. Cf. Simplic., 1. c., pág. 514[75].

---

[67] «… Nada nace del no-ser ni perece en el no-ser» (Demócrito).

[68] «En primer lugar, que nada nace del no-ser. Pues todo nacería de todo… Y si lo que desaparece pereciera en el no-ser, todas las cosas se destruirían, al no existir aquello en lo que habrían de resolverse. Y desde luego que también el universo ha sido siempre como es ahora y así seguirá siendo. Pues no hay nada en lo que pueda transformarse» (Epicuro).

[69] «Pues si todo lo que se produce se produce necesariamente a partir de cosas existentes o de cosas inexistentes (siendo imposible el producirse a partir de las inexistentes): en esta opinión, efectivamente, coinciden todos.»

[70] «Pues, así como de la nada no hay ninguna diferencia, así tampoco de lo vacío: pues llama al vacío *no-ser*, *privación*, etc.»

[71] «Leucipo, y su compañero Demócrito, dicen que lo lleno y lo vacío son elementos, conceptuando al uno como el ser y al otro como el no-ser: a saber, lo lleno y denso como el ser, y lo vacío y raro como el no-ser. Por tanto, dicen que en modo alguno existe más el ser que el no-ser, como tampoco el vacío existe más que el cuerpo.»

[72] «Y Demócrito dice que existen lo lleno y lo vacío, de los que al uno <lo pone> como ser y al otro como no-ser.»

[73] «Pues al vacío Demócrito lo llama no-ser y privación.»

[74] «Demócrito opina que la naturaleza de las cosas perennes son pequeñas sustancias, infinitas en número: a estas les supone un lugar distinto <de ellas> infinito en extensión, y se refiere al lugar con estos nombres: el vacío, la nada, lo infinito, y a cada una de las sustancias con <estos otros>: el "esto", lo compacto y el ser.»

[75] «Uno y muchos.»

A-10. Diogen. Laert., l. c., 40[76]. Stob., *Ecl. phys.*, I, pág. 39[77].
A-11. Stob., *Ecl. phys.*, I, pág. 27[78].
A-12. Simpl., l. c., pág. 405[79].
A-13. Aristot., *De gener. et corrupt.*, I, 2[80].
A-14. Diogen. Laert., IX, 7, 8[81].

---

[76] «Si no existiera aquello a lo que llamamos *vacío* y espacio y naturaleza intangible.»

[77] «Epicuro usa alternativamente todos los nombres: vacío, lugar, espacio.»

[78] «Se dice <que es> indivisible, no que sea pequeñísimo.»

[79] «Los que habían rechazado la escisión hasta el infinito, por no poder nosotros escindir infinitamente y tener así la certeza de lo inacabable de la escisión, decían que los cuerpos constaban de indivisibles y se dividían en indivisibles; salvo que Leucipo y Demócrito creen que no solo la apatía es causa de que los cuerpos primeros no se dividan, sino también su pequeñez y carencia de partes. Epicuro acaba opinando que no son carentes de partes, pero dice que son indivisibles debido a la apatía. Y Aristóteles refutó de muchas maneras la opinión de Demócrito y Leucipo, y, quizá predispuesto finalmente contra la carencia de partes por aquellas refutaciones, Epicuro, compartiendo la opinión de Demócrito y Leucipo acerca de los cuerpos primeros, los mantuvo como dotados de apatía…»

[80] «La causa de que consideren globalmente las cosas corrientes como susceptibles de <ser reducidas> a partes cada vez más pequeñas es la falta de experiencia. Por ello, todos los que tienen un mayor trato con las cosas naturales tienen también mayor posibilidad de suponer causas de gran capacidad explicativa. Pero los que, a causa del exceso de palabrería, se hallan ignorantes de lo que subyace, fijándose en los detalles, se explican con desenvoltura. A partir de esto podrá ver uno cuánto difieren los que adoptan un enfoque natural y los que adoptan uno verbal. Pues acerca de que existan magnitudes indivisibles unos dicen que el triángulo en sí es plural. Demócrito, en cambio, parece haber confiado en razonamientos precisos y de índole física.»

[81] «Aristóxeno, en sus *Recuerdos históricos*, dice que Platón quiso reducir a cenizas todos los tratados de Demócrito que pudo reunir, y que Amidas y Clinias, los pitagóricos, se lo impidieron, <argumentando> que de nada serviría, pues de muchos de ellos había ya libros. Y una cosa es evidente: Platón, que menciona a casi todos los antiguos, no menciona para nada a Demócrito, ni siquiera en los puntos en que tendría necesidad

Apéndice: crítica de la polémica de Plutarco contra la teología de Epicuro

I. *La relación del hombre con Dios*

1. El temor y el ser trascendente

B-1. Plutarch., *De eo, quod sec. Epic. non beate vivi poss.* (Ed. Xyl.), T. II, pág. 1100[82].
B-2. *Système de la nature*[83]. (Londres, 1770), II. part., pág. 9[84]; cf. pág. 79[85].
B-3. Plutarch., l. c., pág. 1101[86].

---

de contradecirle; sin duda porque sabía que de ese modo se enfrentaría al mejor de los filósofos.»

[82] «Pero acerca del placer se dice <por Epicuro>, más o menos, que… el razonamiento disipa su miedo y temor supersticioso, pero no procura dicha ni alegría en lo tocante a los dioses.»

[83] Obra de d'Holbach.

[84] «La idea de estos agentes tan poderosos se ha asociado siempre a la del terror; su nombre ha recordado siempre al hombre sus propias calamidades o las de sus padres; temblamos hoy porque nuestros antepasados temblaron hace miles de años. La idea de la Divinidad suscita siempre en nosotros ideas que nos afligen… nuestros temores actuales y lúgubres pensamientos se alzan en nuestro espíritu cada vez que oímos pronunciar su nombre.»

[85] «Fundamentando la moral sobre el carácter poco moral de un Dios que cambia de conducta, el hombre no puede nunca saber a qué atenerse ni sobre lo que debe a Dios, ni sobre lo que se debe a sí mismo, ni sobre lo que debe a los otros. Nada, pues, más peligroso que haberle persuadido <al hombre> de que existía un ser superior a la naturaleza, ante quien la razón debía callar, a quien, para ser feliz, había que sacrificarlo todo aquí abajo.»

[86] «Pues temiéndo<le> como a un gobernante propicio para con los dóciles, adverso para con los malos, con un temor por el que no necesitan de muchas cosas que los excusen de delinquir, y teniendo en ellos la maldad de forma tenue, como marchita, se turban menos que los que la cometen

2. El culto y el individuo

B-4. Plutarch., l. c., pág. 1101[87].
B-5. Plutarch., l. c.
B-6. Plutarch., l. c., pág. 1102[88].

3. La providencia y el dios degradado

B-7. Plutarch., *ib.*, pág. 1102[89].
B-8. *Ib.*[90].

---

y que, tras un momento de audacia, vuelven enseguida a sentir temor y remordimiento.»

[87] «Pero cuanto más cree y piensa que Dios se halla presente, tanto más rechaza <el alma> las penas y temores y cavilaciones y se abandona al goce hasta llegar a apartarse de la bebida, el juego y la risa en los trances de amor.»

[88] «Pues lo que hace gozar en las celebraciones no es la abundancia de vino, ni el asado mejor hecho, sino también la buena esperanza y la convicción de que Dios está presente en actitud benévola y acepta con agrado los acontecimientos.»

[89] «En medio de qué grandes y puros placeres se hallan al tener acerca de Dios la opinión de que es autor de todo lo bueno y padre de todo lo bello, cuyo destino es no hacer nada malo así como no padecerlo, pues Él es bueno y a <quien es> bueno no lo asalta la envidia ni el temor, ni la pasión ni el odio por motivo alguno; pues no <es propio> del calor enfriar, sino calentar, como tampoco <lo es> del bueno hacer daño; la cólera respecto de la gentileza, el odio respecto de la benevolencia y el hostil e intrigante respecto del humano y bondadoso, han sido situados por naturaleza a la máxima distancia: aquellas <cosas> son propias de la virtud y la fortaleza, estas de la debilidad y el vicio; en efecto, lo divino no es afectado indistintamente por actos de indignación y de generosidad, sino que su naturaleza le predispone a la generosidad y la beneficencia, y no a la ira y al perjuicio.»

[90] «¿Creéis acaso que los que niegan la providencia <necesitan> de otro castigo y que el que merecen no lo reciben precisamente al extir-

B-9. «Pero razón *débil* no es aquella que no conoce a ningún dios objetivo, sino la que *quiere* conocer a uno.» *Schelling*, Phil. Briefe über Dogmatismus und Kriticismus en *Philosophische Schriften*, tomo I. Landshut 1809, pág. 127, carta II. Habría que aconsejarle al señor Schelling, en general, que haga memoria de sus primeros escritos. Así, por ejemplo, en el escrito sobre el Yo como Principio de la Filosofía se dice: «Supóngase, por ejemplo, que Dios, en cuanto determinado como objeto, sea *fundamento real* de nuestro saber; entonces cae desde luego, en cuanto objeto, *incluso* en *la esfera de nuestro saber*, y por tanto no puede ser para nosotros el último punto del que pende toda esa esfera», pág. 5, loc. cit. Le recordamos finalmente al señor Schelling las palabras finales de su carta arriba citada: «*Es el momento* de anunciar a una humanidad *mejor* la *libertad de los espíritus*, y *no consentir por más tiempo que llore la pérdida de sus cadenas*», pág. 129, 1. c. Si ya era el momento *anno* 1795[91], ¿qué decir en el año 1841?

Por aludir aquí ocasionalmente a un tema casi desacreditado, el de las *pruebas de la existencia de Dios*: Hegel ha invertido completamente esas pruebas teológicas, es decir, las ha rechazado para justificarlas[92]. ¿Qué clase de clientes deberían ser aquellos a quienes el abogado no puede sustraer a la condena si no es golpeándolos él mismo mortalmente? Hegel interpreta, por ejemplo,

---

par de sí mismos un placer y alegría tan grandes <como el de creer en la providencia>?»

[91] «En el año 1795.» Los subrayados de la cita anterior, excepto «mejor», son de Marx.

[92] Referencia a las *Lecciones sobre las pruebas de la existencia de Dios*, impartidas por Hegel en 1827 y 1831, y publicadas posteriormente como apéndice a sus *Lecciones sobre filosofía de la religión*. Hay una edición separada de las *Pruebas* en Meiner, Hamburgo, 1966 (reimpr. de la edición de Leipzig, 1930), *Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes*, PhB 64.

la inferencia de Dios a partir del mundo en la forma siguiente: «Puesto que el azar no existe, existe Dios o el Absoluto»[93]. Sin embargo, la prueba teológica dice al revés: «Puesto que el azar tiene existencia verdadera, existe Dios». Dios es la garantía del mundo azaroso. Se comprende que con ello se afirma también lo inverso.

Las pruebas de la existencia de Dios, o bien no son sino *vacías tautologías*[94], por ejemplo, si la prueba ontológica no dice nada más que: «Lo que yo me represento realmente *(realiter)* es para mí una representación real», esto tiene efecto para mí, y en ese sentido *todos los dioses*, tanto los paganos como los cristianos, han poseído una existencia real. ¿No ha ejercido su poder el antiguo Moloch?, ¿no era el Apolo délfico una potencia real en la vida de los griegos? Aquí la crítica de Kant no significa nada. Si alguien se imagina tener cien táleros[95], si esta representación imaginaria no es para él caprichosa, subjetiva, si él cree en ella, entonces los cien táleros figurados tienen para él el mismo valor que cien táleros reales. Por ejemplo, contraerá deudas sobre su figuración y estas serán tan *efectivas como las deudas que toda la humanidad ha contraído con sus dioses*. Es todo lo contrario. El ejemplo de Kant habría debido reforzar el argumento ontológico. Los táleros reales tienen la misma existencia que los dioses figurados. ¿En qué otro lugar, sino en la representación, tiene existencia un tálero real, por más que sea en una representación universal, o mejor, social de los hombres? Lleva papel moneda a un país en el que

---

[93] Referencia a la argumentación desarrollada por Hegel en la lección undécima: «Lo azaroso y lo necesario», ob. cit.

[94] Se inicia un largo paréntesis que no acaba hasta el final del párrafo.

[95] Alusión a uno de los ejemplos utilizados por Kant en su refutación del argumento ontológico *(Crítica de la razón pura*, I, 2.ª parte, 2.ª sección, 2.º libro, 3.er cap., 4.º apartado).

no se conozca ese uso del papel, y todo el mundo se reirá de tu representación subjetiva. Ve con tus dioses a un país donde estén vigentes otros dioses, y te demostrarán que padeces de figuraciones y abstracciones. Con razón. Quien hubiera llevado a los antiguos griegos un dios de la mutación se habría encontrado con la prueba de la inexistencia de ese dios. Pues para los griegos no existía. *Lo que un país determinado es para determinados dioses foráneos, eso es el país de la razón para dios en general: una región en la que cesa su existencia*.

O bien las pruebas de la existencia de Dios no son más que *pruebas de la existencia de la autoconciencia humana esencial, explicaciones lógicas de esta,* por ejemplo, el argumento ontológico. ¿Qué ser es inmediato en tanto que es pensado? La autoconciencia.

En este sentido, todas las pruebas de la existencia de Dios son pruebas de su *inexistencia*, *refutaciones* de todas las representaciones de un dios. Las pruebas efectivas deberían decir, a la inversa: «puesto que la naturaleza está mal establecida, existe Dios», «puesto que hay un mundo irracional, existe Dios».

«Puesto que el pensamiento no existe, existe Dios.» Pero ¿qué quiere decir esto, si no que *para quien el mundo es irracional, quien por eso mismo es irracional, para él existe Dios?, o que la sinrazón es la existencia de Dios*.

«Si suponéis la *idea* de un *dios objetivo*, ¿cómo podéis hablar de *leyes* que broten de la *razón por sí misma*, dado que la *autonomía* solo puede corresponder a un *ser absolutamente libre*?» Schelling, 1. c., pág. 198[96].

«Es un delito ocultar a la humanidad principios básicos que son universalmente comunicables.» Id., 1. c., pág. 199.

---

[96] Citas tomadas de las *Cartas filosóficas…*, de Schelling, citadas al comienzo de la nota. Subrayados de Marx.

<Notas de Marx>

Primera parte: Diferencia entre la filosofía natural democritea y la epicúrea en general

II. *Juicios sobre la relación entre la filosofía democritea y la epicúrea*

1. Diogen. Laert., X, 4.
2. Cic., *de Nat. Deor.,* I, 26.
3. Id., *de Fin.*, I, 6.
4. Plutarch., *Colot.* (ed. Xyl.), pág. 1108. Cf. *ib.*, pág. 1111.
5. Id., *de placit. philos.*, T. V., ed. Tauchn., pág. 235.
6. Id., *Colot.*, págs. 1111, 1112, 1114, 1115, 1117, 1119, 1120 y sigs.
7. Clemens Alex., *Strom.*, VI, ed. Col., pág. 629.
8. Id., pág. 295.
9. Sext. Empir., *adv. Math.* [pág. 54.] (ed. Col. Allobrog.).
10. *Lettre de Leibniz à Mr. des Maizeaux, contenant éclaircissements sur l'explication, etc.,* V. 2, éd. Dutens, pág. 66[-67].
11. Plutarch., *Colot.*, pág. 1111.

III. *Dificultades en torno a la identidad entre la filosofía natural democritea y la epicúrea*

12. Aristot., *de Anim.,* I (ed. Trendel.), pág. 8.
13. Id., *Metaph.,* IV, 5. Por lo demás, en este paso de la metafísica incluso está expresada la contradicción.
14. Diogen. Laert., IX, 72.
15. Cf. Ritter, *Gesch. d. alt. Philos.,* I, Th., págs. 579 y sigs.
16. Diogen. Laert., IX [43-]44.
17. Id., *ib.,* 72.
18. Simplic., *in Schol. ad Aristot.* (coll. Brandis), págs. 488, 514.
19. Plutarch., *Colot.,* pág. 1111.
20. Cf. Aristot., l. c.
21. Diogen. Laert., X, 121.
22. Plutarch., *Colot.,* pág. 1117.
23. Cic., *de Nat. Deor.,* I, 25. Cf. Id., *de Fin.,* I, 7. (Plutarch.) *de placit.* philos., IV, pág. 287.
24. Diogen. Laert., X, 31, 32.
25. Plutarch., *Colot.,* págs. 1110-1111.
26. Cic., *de Fin.,* I, 6. Cf. (Plutarch.) *de placit. philos.,* II, pág. 265.
27. Diogen. Laert., IX, 37.
28. Cf. Diogen. Laert. [IX,], 46[-49].
29. Euseb., *Praepar. evang.,* X, pág. 472.
30. Diogen. Laert., IX, 35.
31. Cic., *Quaest. Tusc.,* V, 39. Id., *de Fin.,* V, 27.
32. Luc. Ann. Senec., *Op.,* II, epist. oct. (ed. Amstel. 1672), pág. 24.
33. Diogen. Laert., X, 122. Cf. Clemens Alex., IV, pág. 501.
34. Sext. Empir., *adv. Math.,* pág. 1.

35. Id., págs. 11, 54. Cf. Plutarch., de eo, *quod sec. Epicur. non beate vivi poss.,* pág. 1094.
36. Cic., *de Fin.,* I, 21.
37. Diogen. Laert., X, 13. Cic., *de Nat. Deor.,* I, 26.
38. Senec., *Epist.,* 52, pág. [176-]177.
39. Diogen. Laert., X, 10.
40. Id., X, 15-16.
41. Cic., *de Fato,* 10. Cic., *de Nat. Deor.,* I, 25. Euseb., *Praepar. evang.* I, págs. 23 y sigs.
42. Aristot., *de gen. an.,* V, 8.
43. Diogen. Laert., IX, 45.
44. (Plutarch.), *de placit. philos.,* I, pág. 252.
45. Stob., *Eclog. phys.,* I, 8.
46. Euseb., *Praepar. evang.,* VI, pág. 257.
47. Stob., *Eclog. eth.,* II [pág. 198].
48. Euseb., *Praepar. evang.,* XIV, pág. 782.
49. Simplic., l. c., pág. 351.
50. Diogen. Laert., X, 133-134.
51. Senec., *Epistol.,* XII, pág. 42.
52. Cic., *de Nat. Deor.,* I, 20.
53. Id., *ib.,* cap. 25.
54. Simplic., l. c., pág. 351.
55. Cf. Euseb., l. c., XIV, págs. 781 y sigs.
56. Simplic., l. c., pág. 351.
57. Euseb., l. c., XIV, pág. 781.
58. (Plutarch.), *de plac. philosoph.,* II, págs. 261, 265. Stob., *Eclog. phys.,* I, pág. 54.
59. Senec., *Natural. Quaest.,* VI, 20, T. II, pág. 802.
60. Cf. II Th., cap. 5. Diogen. Laert., X, 88.
61. Diogen. Laert., X, 80.

SEGUNDA PARTE: SOBRE LA DIFERENCIA ENTRE LA FÍSICA DEMOCRITEA Y LA EPICÚREA EN PARTICULAR

I. *La declinación del átomo a partir de la línea recta*

62. Stob., *Eclog. phys.*, I, pág. 33. Cf. Cic., *de Fin.*, I, 6. (Plutarch.), *de plac. philosoph.*, pág. 249, Stob., l. c., pág. 40.
63. Cic., *de Nat. Deor.*, I, 26.
64. Cic., *de Fin.*, I, 6.
65. Cic., *de Nat. Deor.*, I, 25. Cf. Cic., *de Fat.*, 10.
66. Bayle, *Dict. hist.*, v. Épicure.
67. Schaubach, «Über Epikur's astronomische Begriffe», en *Archiv für Philologie und Pädagogik* de Seebode, Jahn y Klotz, vol. V, cuad. IV, pág. 549.
68. Lucret., *De rer. nat.*, II, 251 y sigs.
69. Aristot., *de Anim.*, I, 4, 16-17.
70. Diogen. Laert., X, 43. Simplic., l. c., pág. 424.
71. Lucret., *De rer. nat.*, II, 251 y sigs.
72. Id., l. c., 279 y sigs.
73. Cic., *de Fin.*, I, 6.
74. Lucret., l. c., 293.
75. Cic., *de Fat.*, 10.
76. Id., *ib.*
77. Plutarch., *de anim. procreat.*, VI (T. VI, pág. 8 ed. ster.).
78. Cic., *de Fin.*, I, 6.
79. Bayle, l. c.
80. August., *Epistol.*, 56.
81. Diogen. Laert., X, 128.
82. Plutarch., *de eo, quod sec. Epicur. non beate vivi poss.*, pág. 1091.
83. Clem. Alex., *Strom.*, II, pág. 415.
84. Senec., *de benef.*, IV, pág. 699.

85. Cic., *de Nat. Deor.*, I, 24.
86. Id., ib., 1, 38, 39
87. Plutarch., *de eo, quod sec. Epicur. non beate vivi poss.*, págs. [1100-]1101.
88. Aristot., *de coel.*, II, 12.
89. Lucret., *De rer. nat.*, II, 221 y sigs.
90. Lucret., *De rer. nat.*, II, 284 y sigs.
91. Aristot., *de coel.*, I, 7.
92. Aristot., *de coel.*, III, 2.
93. Diogen. Laert., X, 150.

II. *Las cualidades del átomo*

94. Diogen. Laert., X, 54. Lucret., *De rer. nat.*, II, 861 y sigs.
95. (Plutarch.), *De plac. philosoph.* [I, págs. 235-236]. Cf. Sext. Empir., *adv. Math.*, pág. 420.
96. Euseb., *Praepar. evang.*, XIV, pág. 749.
97. Simplic., l. c., pág. 362.
98. Philopon., ibíd.
99. Aristot., *de gen. et corrupt.*, I, 8.
100. Aristot., *de coel.*, I, 7.
101. Ritter, *Geschichte d. alt. Philosophie*, I, Th., pág. 568, nota 2.
102. Aristot., *Metaphys.*, VII (VIII), 2.
103. Aristot., *Metaphys.*, I, 4.
104. Diogen. Laert., X, 44.
105. Id., X, 56.
106. Id., X, 55.
107. Id., X, 59.
108. Cf. Id., X, 58. Stob., *Eclog. phys.*, I, pág. 27.
109. Epicuri, *fragm.* (*de nat.* II et XI), coll. a Rosinio, ed. Orelli, pág. 26.
110. Euseb., *Praepar. evang.*, XIV (ed. París.), pág. 773.

111. Stob., *Eclog. phys.*, I, 17. Cf. (Plutarch.), *De placit. philosoph.*, I, págs. 235 y sigs.
112. Aristot., *de gener. et corrupt.*, 1, 8.
113. Euseb., *Praepar. evang.*, XIV, pág. 749. Cf. (Plutarch.), *ib.*
114. Diog. Laert., X, 54. Cf. 44.
115. Id., X, 42.
116. Id., *ib.*
117. Lucret., II, 513 y sigs. Euseb., *Praepar, evang.*, XIV, pág. 749. Cf. (Plutarch.), *De plac. philosoph.*, l. c.
118. Diogen. Laert., X, 42. Lucret., *De rer. nat.*, l. c., 525 y sigs.
119. Aristot., *de coel.*, III, 4. Philopon., l. c.
120. Lucret., *De rer. nat.*, l. c., 479 y sigs.
121. Cf. nota 118.
122. Diogen. Laert., X, 44, 54.
123. Bruckeri, *Instit. histor. phil.*, pág. 224.
124. Lucret., *De rer. nat.*, I, 1051 [sigs.].
125. Diogen. Laert., X, 43, 61. Lucret., *De rer. nat.*, II, 235 y sigs.
126. Cf. cap. III.
127. Feuerbach, *Geschichte d. neuern Philosoph. Gassendi*, l. c., XXXIII, 7.

III. *Ἄτομοι ἀρχαί y ἄτομα στοιχεῖα*

128. Ἀμέτοχα κενοῦ no significa en modo alguno «no ocupan espacio», sino «no son partícipes del vacío»; es igual que cuando en otro pasaje de Diógenes Laercio se dice: «διάλεψιν δὲ μερῶν οὐκ ἔχουσιν». Esta expresión se ha de explicar del mismo modo en (Plutarch.), *De placit. philosoph.,* I, pág. 236, y Simplicius, pág. 405.

129. También esto es una falsa consecuencia. Lo que no se puede dividir espacialmente no por ello ha de estar fuera del espacio y sin relaciones espaciales.
130. Schaubach., l. c., págs. 549-550.
131. Diogen. Laert., X, 44.
132. Id., X, 67.
133. Id., X, 39, 40 y 41.
134. Id., VII, 134.
135. Aristot., *Metaphys.,* IV, 1 y 3.
136. Cf. l. c.
137. Aristot., l. c., 3.
138. Aristot., *Metaphys.,* I, 4.
139. Diogen. Laert., X, 54. Plutarch., *Colot.,* pág. 1110.
140. Sext. Empir., *Adv. Math.,* pág. 420.
141. Euseb., *Praepar. evang.,* XIV, págs. 773, 749.
142. (Plutarch.), *De placit. philosoph.,* I, págs. 246, 249. Stob., *Eclog. phys.,* I, págs. 52 y 5.
143. Cf. l. c. Cic., *de Fin.,* I, 6.
[144.] Diogen. Laert., X, 41.
145. Plutarch., *Colot.,* pág. 1114.
146. Simplic., l. c., pág. 488.
147. (Plutarch.), *De placit. philosoph.,* pág. 239. Stob., *Eclog. phys.,* I, pág. 52.
148. Lucret., *De rer. nat.,* I, 820 y sigs. Diogen. Laert., X, 39, 41.
149. Diogen. Laert., X, 73, 74. Lucret., V, 109 y sigs. Id., V, 374 [sigs.].
150. Simplic., l. c., pág. 425.
151. Lucret., II, 796.

IV. *El tiempo*

152. Aristot., *Phys.*, VIII, 1.
153. Simplic., l. c., pág. 426.
154. Lucret., I, 460 y sigs. Id., I, 480 y sigs. Sext. Empir., *Adv. Math.*, pág. 420. Stob., *Eclog. phys.*, I, 11.
155. Diogen. Laert., X, 72, 73.
156. Lucret., *De rer. nat.*, l. c. Sext. Empir., *Adv. Math.*, págs. 420 y sigs. Cf. Stob., l.c.
157. Diogen. Laert., X, 46, 48. Lucret., IV, 34 y sigs. Id., IV, 49 y sigs.
158. Diogen. Laert., X, 49, 50, 52, 53.
159. Lucret., *De rer. nat.*, II, 1140 [sigs.].

V. *Los meteoros*

160. Diogen. Laert., II, 3, 10.
161. Aristot., *Metaphys.*, I, 5.
162. Aristot., *de coel.*, I, 3.
163. Id., *ib.*, II, 1.
164. Aristot., *Metaphys.*, XI (XII), 8.
165. Diogen. Laert., X, 81.
166. Id., *ib.*, 76, 77.
167. Aristot., *de coel.*, II, 1.
168. Diogen. Laert., X, 85.
169. Id., *ib.*, 85, 82.
170. Id., *ib.*, 87, 78, 79.
171. Id., *ib.*, 86.
172. Id., *ib.*, 86.
173. Id., *id.*, 92.
174. Id., *ib.*, 94.
175. Id., *ib.*, 95 y 96.
176. Id., *ib.*, 98.

177. Id., *ib.*, 104.
178. Id., *ib.*, 80. *Ib.*, 82. *Ib.*, 87[-88].
179. Id., *ib.*, 78. *Ib.*, 86. *Ib.*, 87.
180. Id., *ib.*, 98. *Ib.*, 113. *Ib.*, 97. *Ib.*, 93. *Ib.*, 87. *Ib.*, 80.
181. Id., *ib.*, 80.
182. Id., *ib.*, 78.
183. Cf. Aristot., *de coel.*, I, 10.
184. Id., *ib.* (I, 10).
185. Athen., *Deipnos.*, III [pág.] 104.
186. Lucret., *De rer. nat.*, I, 63-80.

CUADERNOS DE FILOSOFÍA EPICÚREA, ESTOICA Y ESCÉPTICA

(EXTRACTOS)

Filosofía epicúrea. Cuaderno primero

I. Diógenes Laercio. Libro décimo

Las citas siguientes plasman la opinión de Epicuro acerca de la naturaleza espiritual, el Estado. La convención, συνθήκη, es su fundamento y, en consecuencia, tan solo lo συμφέρον, el principio de utilidad, es su fin:

[150] «El derecho natural[97] es un convenio de <mutua> utilidad para no perjudicarnos unos a otros» (pág. 97)[98].

«Para todos aquellos vivientes que no pudieron darse convenciones para no perjudicarse mutuamente no existe nada justo ni injusto. De igual modo, todos cuantos pueblos no pudieron o no quisieron darse convenciones para no perjudicar ni ser perjudicados» (pág. 98).

---

[97] Τὸ τῆς φύσεως δίκαιον, lit.: «lo justo de la naturaleza» o «lo naturalmente justo».

[98] Las cifras entre paréntesis de las citas de Diógenes Laercio corresponden a la numeración de las páginas de la obra de P. Gassendi, *Animadversiones in decimum librum Diogenis Laertii*, Lyon, 1649, vol. I, donde se cita por extenso el texto del doxógrafo. Las cifras entre corchetes remiten a las páginas de la edición príncipe de Diógenes Laercio (M. Meibonius, Amsterdam, 1692-1693). Este fragmento y los tres siguientes (págs. 97-98 de Gassendi) pertenecen al texto de Epicuro conocido como *Máximas capitales*.

«*La justicia no es algo en sí*, sino relativo a los *conflictos mutuos*, doquiera se dé una convención para no perjudicar ni ser perjudicado» (pág. 98).

[151] «*La injusticia no es un mal en sí*, sino que se da en el miedo <que nace> de la sospecha de si pasará uno inadvertido a los encargados de castigar tales cosas… pues no es seguro que pase desapercibido hasta la muerte el que hace algo ocultamente» (pág. 98).

[37] «Primeramente es necesario, pues, reconocer… lo que subyace a los sonidos, para tener a qué remitir las opiniones, investigaciones o dificultades y poder discernirlas, evitando así que todo se nos muestre indiscernible de forma indefinida o que <solo> tengamos a nuestro alcance sonidos hueros. [38] Pues es necesario considerar la representación primaria <que se encierra> en cada palabra, sin tener por qué recurrir a la demostración cuando tengamos a dónde remitir el objeto de investigación, de duda o de opinión» (págs. 30-31)[99].

Es de notar que Aristóteles en su *Metafísica* haga las mismas observaciones sobre el lugar del lenguaje en la filosofía. Puesto que todos los antiguos filósofos, sin exceptuar a los escépticos, parten de presupuestos de la conciencia, se hace preciso un firme punto de apoyo. Suministran este, pues, las representaciones tal como se dan en el saber común. Epicuro, como el filósofo de la representación, es en esto de la máxima precisión y el que determina con mayor exactitud estas condiciones del fundamento. Representa también de la forma más consecuente y cumplida, como hacen los escépticos en la vertiente opuesta, a la filosofía antigua.

.....

[99] Epicuro, *Carta a Heródoto.*

Véase el final de la página 44 y el comienzo de la 45, donde propiamente se quebranta el principio atomístico y se establece en los átomos mismos una necesidad interna. Puesto que pueden tener cualquier tamaño, debe haber algo más pequeño que ellos. Tal son las partes de las que aquellos están compuestos. Pero esas partes se hallan necesariamente unidas como una κοινότης ἐνυπάρχουσα[100] [X, 59]. La idealidad se introduce así en los propios átomos. Lo mínimo en ellos no es lo mínimo de la representación, pero tiene analogía con ello, y en este punto no se hace ninguna reflexión precisa. La necesidad e idealidad que les corresponde <a los átomos> es incluso meramente ficticia, contingente; extrínseca a los átomos propiamente dichos. Solo así se expresa el principio de la atomística epicúrea de que lo ideal y necesario solo radica en una forma que se representa de manera en sí misma extrínseca, en la forma del átomo. Hasta ahí llega, pues, la consecuencia de Epicuro.

[61] «Y también es necesario que los átomos sean todos igualmente rápidos cuando se desplazan a través del vacío sin chocar con nada» (pág. 46)[101].

Hemos visto que lo necesario, la continuidad, la discontinuidad en sí mismas se desplazan al interior de, o más bien se expresan acerca de los átomos, que la idealidad solo se da aquí en esa forma extrínseca respecto de sí misma, y así sucede también con relación al *movimiento*, que sale necesariamente a colación tan pronto como el movimiento de los átomos se compara con el movimiento de los cuerpos κατὰ τὰς συγκρίσεις[102] [X, 61], es decir, de lo *concreto*. El movimiento de los átomos, en contraste con este último, es por

---

[100] «Comunidad intrínseca.»

[101] *Carta a Heródoto*.

[102] «<Producto> de combinaciones <de átomos>.» Es decir, los cuerpos perceptibles por los sentidos, que son el resultado de la combinación de átomos imperceptibles salvo para el entendimiento.

principio absoluto, es decir, todas las condiciones empíricas están suprimidas en él, es ideal. En general, es esencial para el desarrollo de la filosofía epicúrea y de la dialéctica inmanente a ella dejar bien sentado que, mientras el principio es una representación que se relaciona con el mundo concreto en la forma del ser, la dialéctica, la esencia interna de esas determinaciones ontológicas, como una forma negativa en sí misma del absoluto, solo puede salir a luz entrando, como algo inmediato, en necesaria colisión con el mundo concreto y revelando, en su relación específica con el mismo, cómo aquellas <determinaciones ontológicas> son solo la forma ficticia, extrínseca a sí misma, de su idealidad, y que lo son no como presupuestos, sino más bien como idealidad de lo concreto. Así sus propias determinaciones son en sí falsas, autodisolventes. Solo se expresa el concepto del mundo, a saber, que su base es lo carente de presupuestos, la nada. La filosofía epicúrea es importante gracias a la ingenuidad con que se expresan las consecuencias, sin la inhibición moderna.

[62] «Y, *desde luego, tampoco en las combinaciones*[102 bis] se dirá que una es *más rápida* que la otra, etc…» (pág. 46).

«Hay que decir solo *que se tocan muy estrechamente*, hasta el punto *de presentarse a la sensación como la continuidad del movimiento*. Pues lo que la opinión atribuye por su cuenta a lo invisible, a saber, que también los <intervalos de> tiempo contemplados por el razonamiento poseerían continuidad de movimiento, *no es verdad* en lo tocante a tales cosas: pues lo que sí *es verdad es todo aquello que puede contemplarse* <mediante los sentidos externos> *o captarse por el pensamiento en una impresión*» (pág. 47)[103].

[102 bis] Véase la nota anterior.

[103] *Carta a Heródoto*.

Observar por qué se suprime el principio de la certeza sensible y qué representación abstractiva se establece como criterio de verdad.

[63] «… el alma es un cuerpo de partículas muy sutiles que se halla esparcido *(diffusum)*[104] por todo el conglomerado[105] *(corpus)*…»[105 bis] (pág. 47)[106].

Interesa aquí de nuevo la diferencia específica del fuego y el aire en comparación con el alma, para demostrar la adecuación del alma al cuerpo, en lo que es usada, pero también superada, la analogía, cosa que constituye en general el método de la conciencia dedicada a la ficción; caen así de un golpe por sí mismas todas las determinaciones concretas, y mero eco monocorde suplanta al desarrollo.

[63] «Además hay que dejar bien sentado que *el alma* constituye la *principal causa de la sensación*. [64] Lo que, desde luego, no ocurriría si no estuviera de alguna manera *envuelta por la restante masa corpórea*[107]. *Pero la restante masa corpórea, habiéndola puesto en condiciones para ejercer esa función, participa* también de *esa circunstancia* gracias a aquella <el alma> (aunque no ciertamente de todo lo que a aquella le pertenece). Por eso, una vez alejada el alma[108], no tiene sensaciones <el cuerpo>. Pues esta facultad *no le pertenecía a él por sí mismo, sino que la puso a disposición de otro <el alma> engendrado junto con él, que, por medio de la facultad que le ha sido proporcionada, al realizar con el movimiento*[109] *el acto*[110]

---

[104] Aclaración de Marx, tomada de la terminología latina de Lucrecio.

[105] Ἄθροισμα, término usado por los epicúreos para designar los cuerpos «macroscópicos», visibles, que para ellos (cf. nota 102) eran siempre conglomerados de átomos.

[105 bis] Véase la nota 104.

[106] *Carta a Heródoto*.

[107] Cf., *supra*, nota 105.

[108] Es decir, tras la muerte.

[109] *Sc.* el movimiento que constituye el estímulo para los sentidos.

[110] Lit.: «acaecimiento» (σύμπτωμα).

sensorial, le comunica también a aquel <el cuerpo>, merced a la proximidad *(viciniam)*[110 bis] y simpatía, una parte de la sensación…» (pág. 48)[111].

Como hemos visto, <resulta> que los átomos, tomados entre sí abstractamente, no son sino existentes, representaciones en general, y que solo en colisión con lo concreto desarrollan su idealidad ficticia y, por ende, envuelta en contradicciones, indicando así, en la medida en que devienen una de las caras de la representación, esto es, en la medida que se dirige <*sic*> a objetos que llevan en sí mismos el principio y su mundo concreto (lo vivo, animado, orgánico), que el reino de la representación unas veces se concibe libremente, otras como manifestación de un ideal. Esta libertad de la representación es también, por tanto, una libertad imaginada, inmediata, ficticia, que en su forma verdadera es lo atomístico. Ambas determinaciones pueden, pues, intercambiarse; cada una, considerada por sí misma, es igual que la otra, pero también, según la atención con que se las considere, deben asignarse recíprocamente las mismas determinaciones; la solución es, por tanto, la recaída en la primera y más simple determinación, que el reino de la representación es el fruto de una libre invención. En la medida en que tal recaída desemboca aquí en una totalidad, en lo representado, que posee realmente en sí mismo lo ideal y lo incorpora a su propio ser, en la misma medida se sitúa aquí al átomo, tal como ocurre realmente, en la totalidad de sus contradicciones; al mismo tiempo se pone de relieve la causa de esas contradicciones, el querer concebir la representación también como el libre ideal, pero un ideal hecho también exclusivamente de representaciones. El principio de la arbitrariedad absoluta se manifiesta, por tanto, aquí con todas sus consecuencias. En la forma más subordinada, este

---

[110 bis] Véase la nota 104.

[111] *Carta a Heródoto*.

es el caso también para el átomo. En la medida en que hay muchos, cada uno posee en sí mismo la diferencia respecto de la pluralidad, siendo por tanto en sí un plural. Pero ello está a la vez en la determinación del átomo, con lo que lo plural es en él necesaria e inmanentemente un uno, y ello es así porque lo es. Aunque habría que explicar igualmente en el mundo cómo este, a partir de un principio, se constituye libremente en pluralidad. Lo que debe ser resuelto se da, pues, por supuesto; el átomo mismo es lo que debe ser explicado. La diferencia de la idealidad se introduce entonces solo a través de la comparación; ambas facetas están para sí en la misma determinación, y la propia idealidad desemboca nuevamente en que esa pluralidad de átomos se une extrínsecamente, que ellos mismos son los principios de sus combinaciones. Principio de esa composición es por tanto lo compuesto, originalmente carente en sí de fundamento, esto es, la explicación es precisamente lo explicado, que es empujado a la inmensidad y nebulosidad de la abstracción creadora de ficciones. Como ya se ha dicho, esto solo se pone de relieve en su totalidad con la consideración de lo orgánico.

Es de notar que, como el alma, etc., se corrompe, solo debe su existencia a una mezcla casual; con ello se expresa en general *el carácter casual de todas esas representaciones*, por ejemplo, el alma, etc., que, como en la conciencia habitual no tienen carácter necesario alguno, son *sustantivadas* también en Epicuro como *circunstancias casuales*, que, concebidas como algo dado, no solamente no prueban su necesidad, la de su existencia, sino que, muy al contrario, son conocidas como indemostrables, como meramente posibles. Lo permanente, por el contrario, es el ser libre de la representación, que primariamente es lo libre en sí sin más, pero que en segunda instancia, como el pensamiento de la libertad de lo representado, resulta una patraña y una ficción y, por ende, algo inconsecuente en sí mismo, una sombra, una ilusión.

Es más bien la exigencia de las determinaciones concretas del alma, etc., como pensamiento inmanente. Lo permanente y grande de Epicuro es que él no da a las circunstancias ninguna preeminencia sobre las representaciones y mucho menos trata de justificarlas. El principio de la filosofía en Epicuro es mostrar el mundo y el pensamiento como pensables, como posibles; su demostración y el principio por el que esto se prueba y al que se remite es una vez más la posibilidad misma existente para sí, cuya expresión natural es el átomo, y la espiritual el azar y la arbitrariedad. Hay que observar más de cerca cómo alma y cuerpo intercambian todas sus determinaciones y cada uno es lo mismo que el otro en el mal sentido, <a saber>, que en general ni una ni otra faceta están determinadas de forma conceptual. Final de la página 48 y principio de la 49 [X, 65-66]: la superioridad de Epicuro sobre los escépticos consiste en que, en él, no solo las circunstancias y representaciones son reducidas a nada, sino que su aceptación, el pensamiento sobre ellas y el razonamiento sobre su existencia, que parte de un <punto> firme, es en cualquier caso una mera posibilidad.

[67] «*No es posible pensar lo incorpóreo en sí mismo, a excepción del vacío.*» (La representación no piensa lo incorpóreo: su representación de este es el vacío y vacía <ella misma>[112]. «El vacío, por su parte, no puede ejercer ni recibir <una acción>, sino que únicamente, por intermedio suyo, se proporciona movimiento a los cuerpos» (pág. 49).

«Que los que dicen que el alma es incorpórea hablan vanamente» (págs. [49-150)[113].

Investigar el pasaje de la página 50 y el comienzo de la 51 [X, 69], donde Epicuro habla de las determinaciones de los cuerpos y parece echar por tierra lo atomístico al decir:

---

[112] Paráfrasis original de Marx.

[113] *Carta a Heródoto*.

[69] «… que todo el cuerpo recibe su naturaleza propia de todo esto en conjunto; no como algo compuesto a base de distintas partes: como cuando a partir de los propios núcleos[114] se constituye una masa corpórea mayor…, sino solo, como digo, recibiendo su naturaleza propia de todo esto. Y todas estas cosas son poseedoras de sus propias impresiones y juicios, y ello a lo largo de todo el conjunto, sin apartarse de él en ningún punto, sino en todo lo que abarca la noción del cuerpo que toma la categoría <de tal>» (págs. 50-51).

[70] «Además también les *sucede* con frecuencia a los cuerpos que reciben accidentes *no específicos* <de ellos>, de entre los cuales, por supuesto, algunos son invisibles e incorpóreos. De modo que, en casi todos los movimientos, al emplear ese nombre, hacemos patente que los accidentes[115] ni tienen la naturaleza del todo, a la que, resumiendo, llamamos cuerpo compacto, ni <tienen> la de las cualidades específicas, sin las cuales el cuerpo es imposible de concebir» (pág. 51).

[71] «… la apariencia que constituyen estos accidentes[115 bis] debe ser atribuida a los cuerpos, y no acompañándolos en toda su extensión a modo de propiedades, ni poseyendo por sí mismos el rango de naturaleza <subsistente>, sino que ya se ha visto de qué manera la sensación

---

[114] Ὄγκων, lit.: «bultos»; sinónimo de átomos que, no obstante, supone una cierta cosificación de aquellos elementos indivisibles entendidos como meros principios anteriores a la concreción de los cuerpos propiamente dichos. Ambigüedad esta entre abstracto y concreto que, como señala Marx en diversos pasajes de su *Tesis,* recorre todo el pensamiento antiguo y, más concretamente, el epicúreo.

[115] Συμπτώματα, otras veces traducido por «circunstancias». En cualquier caso, indica siempre el resultado de una coincidencia no necesaria de hechos, cosas o aspectos de unos y otras. En Epicuro corresponde a los aspectos menos intrínsecamente relacionados con la naturaleza atómica.

[115 bis] Véase la nota anterior.

misma produce la peculiaridad <que les caracteriza como accidentes>» (pág. 52)[116].

Que la repulsión se establece junto con la ley del átomo, la declinación a partir de la línea recta, es algo que Epicuro tiene clarísimamente determinado en la conciencia. Que esto no <se ha de> tomar en sentido superficial, como cuando <se dice que> los átomos solo pueden encontrarse así en su movimiento, lo expresa, al menos, Lucrecio. Después de haber dicho en el pasaje citado arriba:

Que, sin esto, el *clinamen atomi*[117], no hay ni: «offensus natus, nec plaga creata»[118] [II, 223], añade enseguida:

«Finalmente, si siempre *todo movimiento se enlaza con otro, y el nuevo nace del viejo con orden y seguridad absolutos* y los <elementos> primordiales[119], al no *declinar*, no dan al movimiento un principio que rompa las ataduras[120] del destino; para evitar que una causa siga a otra hasta el infinito: libre» (vv 251 y sigs. 1. II)[121].

Aquí queda estatuido otro movimiento en el que los átomos pueden encontrarse, como el producido por el *clinamen*. Además, queda <este movimiento> determinado como lo absolutamente determinístico, supresión por tanto de la mismidad, de tal modo que cada determinación encuentra su existencia en su alteridad inmediata, en la superación <de sí mismo> que representa, frente al átomo, la línea recta. Solo del *clinamen* emerge el movimiento dotado de mismi-

---

[116] Los tres textos, de la *Carta a Heródoto*.

[117] Declinación del átomo.

[118] «… colisión alguna ni impacto ninguno». La conjunción latina «nec» completa la negación distributiva iniciada con el «ni» del original de Marx.

[119] «Primordia»: los átomos («primeros en el orden» natural u ontológico).

[120] «Foedera», lit.: «pactos», «alianzas».

[121] T. Lucrecio Caro, *De rerum natura*, lib. II.

dad[122], la relación que tiene su determinación como determinación de su mismidad, y no de otra manera.

Lucrecio puede haber elaborado esta versión basándose o no en Epicuro. Esto no hace al caso. Lo que resultan <*sic!*> en el desarrollo de la repulsión, que el átomo solo se objetiva como la forma inmediata del concepto en la inmediata ausencia de conceptualidad, vale por igual para la conciencia filosófica, para la que este principio es su esencia.

Esto sirve igualmente para confirmar si yo he encontrado una organización totalmente distinta de la <filosofía> de Epicuro.

[122] Alemán: *selbstliche;* lit.: «mísmico», intraducible directamente al castellano.

Filosofía epicúrea. Cuaderno segundo

I. Diógenes Laercio. Libro décimo. II. Sexto Empírico. III. Plutarco. *De eo, quod secundum Epicurum non beate vivi possit*[123].

I. Diógenes Laercio. Libro décimo. Comentarios de Gassendi

Epicuro, al principio de su tratado sobre los meteoros, vuelve a proponer como meta de esta γνώσεως[124] la ἀταραξία[125] y la πίστις βεβαία, καθάπερ καὶ ἐπὶ τῶν λοιπῶν[126] [X, 85]. Sin embargo, la consideración de estos cuerpos celestes se distingue también esencialmente del resto del saber científico:

---

[123] Título: «Sobre que, según Epicuro, no es posible vivir felizmente.»

[124] Γνῶσις, «conocimiento directo y profundo», es decir, basado en el trato inmediato y habitual con el objeto conocido. Este término griego se distingue de los referidos tanto al saber superficial como al científico-racional propiamente dicho, por connotar una cierta componente intuitiva que lo hizo apto para designar el misticismo tardohelénico conocido como *gnosticismo*.

[125] «Ausencia de inquietud» o «imperturbabilidad» que, junto con la ἀπάθεια, «ausencia de dolor» o «impasibilidad», constituyen los dos placeres «en reposo», catastemáticos, o placeres por antonomasia, según la ética epicúrea.

[126] Lit.: «firme confianza, así como en lo demás».

[86] «… y que *no se da una ciencia homogénea para todo*, bien en los tratados sobre *los géneros de vida*[127], bien en los referentes a la elucidación de los demás problemas físicos, como, por ejemplo, que *la totalidad es cuerpo y naturaleza intangible* (lo que equivale al vacío), o *que* <hay> *elementos indivisibles*[128], y todas las cosas por el estilo, o cuanto tiene una correspondencia *única* con las apariencias (cuanto concuerda solo de una manera con las cosas aparentes). *Lo cual no se da en los meteoros*, sino que estos poseen una *causa múltiple de su génesis y una múltiple determinabilidad de su esencia en correspondencia con los sentidos*» (págs. 60-61)[129].

Es importante, para el conjunto del modo de representación propio de Epicuro, el hecho de que los cuerpos celestes, como un más allá de los sentidos, no pueden pretender el mismo grado de evidencia que el resto del mundo moral y sensible. En ellos aparece de forma práctica la doctrina de Epicuro sobre la *disiunctio*[130], a saber, que no hay ningún *aut aut*[131], que, por tanto, queda descartada la determinación intrínseca, y que el principio de lo pensable, de lo representable, del azar, de la identidad abstracta y la libertad, se manifiesta como lo que es, como lo carente de determinación, que, justamente por eso, viene determinado por una reflexión extrínseca a él. Aquí se muestra que el método de la conciencia creadora de ficciones y representaciones solo se debate con su propia sombra; lo que la sombra es depende de cómo se la ve, de cómo lo que especularmente brota de ella se refleja de nuevo en sí mismo. Así como en lo orgánico en sí, sustantivizado, brota la contradicción de la visión atomista, así también la conciencia filosófica, ahora

---

[127] Es decir, la ética.
[128] Cf., *supra*, nota 39 bis.
[129] Epicuro, *Carta a Pitocles*.
[130] Disyunción lógica.
[131] «O… o…», fórmula de disyunción excluyente.

que el objeto mismo se presenta bajo la *forma* de la certeza sensible y del entendimiento imaginativo, reconoce qué es lo que la empuja. Así como allí *el principio representado y su aplicación* se encuentran *como una unidad objetivizada* y, merced a ello, las contradicciones son llamadas a las armas como si de una confrontación de las representaciones sustantivadas se tratara, así aquí donde el objeto pende, por así decir, sobre las cabezas de los hombres, donde, merced a la autosuficiencia, a la independencia sensorial y a la misteriosa lejanía de su existencia, <el objeto> postula la conciencia; así aquí la conciencia desemboca en un conocimiento de su esfuerzo y su actividad, contempla lo que ella misma hace, a saber, reclamar la inteligibilidad de representaciones que le preexisten y reivindicarlas como propiedad suya; así como toda su actividad se reduce a la lucha con la lejanía que, como un hechizo, envuelve toda la Antigüedad, así como ella <la conciencia> solo tiene por principio suyo la posibilidad, el azar, y trata por todos los medios de hacer realidad una tautología entre ella y su objeto, así también reconoce eso mismo tan pronto como esa lejanía se le enfrenta con independencia objetiva como cuerpo celeste. Para ella es indiferente cómo lo explique; ella sostiene que no le basta una explicación, sino varias, esto es, que todas y cada una le bastan; reconoce así su actividad como una ficción activa. Por eso, los meteoros y la doctrina acerca de ellos son en la Antigüedad en general, cuya filosofía no puede prescindir de presupuestos, la imagen en la que esta[132] contempla sus defectos, incluido Aristóteles. Epicuro lo ha expresado y ese es su mérito, la implacable consecuencia[133] de sus intuicio-

---

[132] *Sc.*: «la Antigüedad».

[133] *Konsequenz*, que en alemán, a diferencia de *Schluss*, no se refiere a la conclusión de un razonamiento concreto, sino a la general consistencia y coherencia con que un pensamiento extrae siempre las conclusiones de las premisas que plantea.

nes y desarrollos. Los meteoros desafían al entendimiento sensible, pero él desdeña su desafío y nada quiere con ellos, cual si oyera llover sobre los mismos.

[86] «Pues la investigación natural no debe versar sobre estimaciones[134] vacías y leyes, sino seguir el estímulo de los fenómenos…» (pág. 61).

[87] «(La vida) <exige> que vivamos sin turbarnos» (pág. 61)[135].

Ningún principio ni presupuesto se precisa en este punto en que el propio presupuesto se enfrenta a la conciencia real. En el temor se agota la representación.

Por eso Epicuro expresa de nuevo, como si él, por así decir, se encontrara a sí mismo en él, el juicio:

[87] «Así, pues, todo, discernido firmemente *de diversas formas*, se produce en concordancia con los fenómenos, siempre y cuando uno deje pasar, como debe, *las afirmaciones tenidas por ciertas* al respecto. En cambio, cuando uno acepta esto y rechaza aquello, siendo lo uno y lo otro igualmente concorde con los fenómenos, es evidente que se desvía de toda ciencia de la naturaleza[136], y se precipita en el piélago del mito» (pág. 61)[137].

Ahora se pregunta cómo hay que organizar la tarea explicativa:

[87] «Es necesario extraer algunos signos de lo que acontece con los meteoros a partir de las cosas que se dan en nuestro ámbito ordinario, las cuales se contemplan o están presentes del mismo modo que los fenómenos propios de los meteoros. Pues estos pueden darse de diversas maneras.

---

[134] Ἀξιώματα, de donde procede el tecnicismo *axioma*, que aquí puede parecer excesivo para el nivel lingüístico del texto.

[135] *Carta a Pitocles*.

[136] *En griego:* φυσιολογήματος. Lit.: «proposición fundada acerca de la naturaleza».

[137] *Carta a Pitocles.*

[88] Por otro lado, debe observarse con toda atención la apariencia de cada uno y analizar sus <elementos> concomitantes. Los cuales <fenómenos> no se contraponen a los que se dan en nuestro ámbito por el hecho de realizarse de diversas formas» (pág. 61)[138].

La resonancia de sí mismo truena y relampaguea, según el modo epicúreo de ver las cosas, muy por encima de los truenos y relámpagos del cielo. En qué medida Epicuro es consciente[139] de su nuevo método explicativo, cómo viene a dar en la eliminación de lo portentoso, cómo insiste siempre en recurrir, no a uno, sino a varios modos de explicación, de lo cual nos da a nosotros mismos pruebas extremadamente superficiales a cada paso, cómo manifiesta casi explícitamente que, en tanto que deja libre a la naturaleza, él solo se ocupa de la libertad de la conciencia: <todo ello> puede uno inferirlo ya de la monotonía con que lo repite. La única prueba explicativa es no ἀντιμαρτυρεῖσθαι[140] por la evidencia y experiencia sensible, por los fenómenos, por la apariencia, como por regla general corresponde solo a la apariencia de la naturaleza.

.....

[113] «Ahora bien, dar *una sola causa de estos,* siendo así que los fenómenos reclaman varias, es *insensato* y producto improcedente de quienes cultivan con fanatismo la vana astrología y dan al tuntún causas de algunas cosas, *al no eximir en modo alguno a la naturaleza divina de la prestación de servicios*» (pág. 76)[141].

---

[138] Ibíd.

[139] Frase de desciframiento dudoso en el original.

[140] «Ser contradicho.» Lit.: «tener testimonio contrario». Expresión que aparecía en el último fragmento de Epicuro citado anteriormente, y traducida por nosotros como «contraponerse».

[141] *Carta a Pitocles*.

En efecto, incrimina incluso a aquellos que juzgan *simpliciter,* ἁπλῶς[142], acerca de cosas semejantes, [114] «portentosum quidpiam coram multitudine ostentare affectare» = «que resulta conveniente para los que *desean contar portentos delante de la multitud*» (pág. 76)[143].

Con ocasión de las ἐπισημασίαι[144] [X, 115], la precognición de la *tempestas*[145] en los animales, que algunos ponen en relación con la divinidad, dice:

[116] «Pues a *ningún ser viviente*, por poca finura de espíritu que tenga, *podría ocurrírsele semejante tontería, no digamos ya al que posee la felicidad perfecta*» (pág. 77)[146].

A partir de aquí, se puede ver de paso cómo Pedro Gassendi —que quiere salvar la intervención divina, sostener la providencia, la inmortalidad del alma, etc., y sin embargo ser epicúreo (véase, por ejemplo, esse animos immortales, contra Epícurum, Pet. Gassendi animadvers. in libr. dec. Diog. Laert.[147], págs. 549-602, o esse deum authorem mundi, contra Epicurum, págs. 706-725; gerere deum hominum curam, contra Epicurum[148], págs. 738-751. Cf. Feuerbach, *Geschichte der neuern Philosophie: Peter Gassendi*[149], págs. 127-150)— no ha entendido a Epicuro en absoluto, así que menos aún puede ilustrarnos acerca de él. En Gassendi aparece más bien el esfuerzo por instruirnos a partir de Epicuro, no acerca de

---

[142] De forma unilateral y simple.

[143] El segundo miembro de la igualdad, en griego en el original (de la *Carta a Pitocles)*.

[144] Lit.: «signos atmosféricos».

[145] «Tempestad.»

[146] *Carta a Pitocles*.

[147] «Que las almas son inmortales, contra Epicuro, objeciones de Pedro Gassendi al libro X de Diógenes Laercio.»

[148] «Que Dios es el autor del mundo, contra Epicuro.» «Que Dios cuida de los hombres, contra Epicuro.»

[149] *Historia de la filosofía moderna: Pedro Gassendi*.

él[150]. Allí donde rompe la férrea coherencia de este, lo hace para no tirar por la borda sus presupuestos religiosos[151]. Este conflicto es lo más significativo en Gassendi, así como, en general, la patentización de que la filosofía moderna tiene su orto allí donde la antigua tiene el ocaso, por una parte con Cartesius[152] y la duda universal, mientras los escépticos tocan a muerto por la filosofía griega; por otra, con la consideración racional de la naturaleza, mientras la filosofía antigua se rompe en Epicuro de forma todavía más consecuente que en los escépticos. La Antigüedad echaba sus raíces en la naturaleza, en lo sustancial. Su degradación, su profanación, caracteriza básicamente la ruptura de la vida sustancial, genuina; el mundo moderno echa sus raíces en el espíritu, y puede ser libre, ser otro, una vez apartada la naturaleza de él. Pero de igual manera sucede lo inverso, lo que en los antiguos era profanación de la naturaleza es en los modernos liberación de las cadenas serviles de la fe, y aquello de donde arranca la antigua filosofía jónica, al menos en relación con el principio de ver lo divino, la idea, encarnada en la naturaleza, es una cima a la que solo debe ascender la moderna visión racional de la naturaleza.

¡Quién no recordará aquí aquel encendido pasaje de Aristóteles, la cumbre de la filosofía antigua, en su tratado περὶ τῆς φύσεως ζωϊκῆς[153], que suena de modo tan distinto a la prosaica monotonía de Epicuro!

---

[150] «Aus Epikur» /VS/ «über ihn belehren»: Marx contrapone, en esta frecuente expresión alemana, el intento real de Gassendi de exponer determinadas tesis tomando a Epicuro como pretexto, con el intento aparente de hacerlo tomando a Epicuro como objeto.

[151] *Sc.*: los de Gassendi.

[152] Latinización del apellido Descartes, usada aquí por Marx.

[153] «Acerca de la naturaleza animal», título inexistente en el catálogo aristotélico. El pasaje al que Marx hace aquí referencia se encuentra en realidad en el *De partibus animalium* <*Sobre las partes de los animales*>, I, 5, 645 a 4-7, donde aparece justamente la expresión περὶ τῆς φύσεως ζωϊκῆς. El

Es digno de advertir, en cuanto al método de la concepción epicúrea, la *formación del mundo*, un problema a partir del cual puede verificarse siempre el punto de vista de una filosofía; pues sirve para caracterizar el modo como el espíritu crea en él el mundo, la relación de una[154] filosofía con el mundo, la potencia creadora, el espíritu de una[154 bis] filosofía.

Epicuro dice (págs. 61-62):

[88] «El mundo es una *envoltura celeste* (περιοχή τις οὐρανοῦ)[155] que engloba los astros, la tierra y todas las apariencias, que contiene *y finaliza dentro de unos límites* a un *extracto* (corte, ἀποτομήν) de la infinitud, bien sean aquellos <límites> etéreos o firmes (mediante la supresión de todo lo que en su interior se ha precipitado en el caos), bien sean inmóviles, redondos, triangulares o de cualquier otra forma. Pues *esto es posible de todas las múltiples formas*; puesto que los *fenómenos* no contradicen ninguna de estas determinaciones. *Dónde* termina el mundo es algo, por supuesto, que *no hay por qué comprender*; hay que tener presente, en cambio, que, en cuanto al número, hay infinitos mundos»[156].

A cualquiera le resulta evidente la insuficiencia de esta construcción del mundo. Que este sea una envoltura de la tierra, los astros, no quiere decir nada, pues hasta más tarde no se produce y se explica la aparición de la luna.

---

paso dice así: «Puesto que expusimos con detalle todo lo referente a aquellas cuestiones <, la filosofía primera, o ciencia de lo divino>, explicando lo que aparecía ante nuestros ojos, solo queda hablar de la naturaleza animal sin descuidar, a ser posible, nada, ya sea pertinente o no.»

[154] En el manuscrito: «su» en vez de «una».

[154 bis] Véase la nota anterior.

[155] Lit.: «una envoltura de cielo» (genitivo subjetivo: el cielo es el envolvente). Marx traduce περιοχή por *Komplexion*, tecnicismo de equívoca semántica en castellano, pero útil para indicar que el mundo es la envoltura celeste y todo lo que contiene.

[156] En el original, esta cita de Epicuro no aparece en griego, como es habitual, sino en alemán. Corresponde a la *Carta a Pitocles*.

Envoltura, en general, es cada cuerpo concreto, es decir, según Epicuro, envoltura de átomos. La determinación de esta envoltura, su diferencia específica, reside en sus límites, y por ello es indiferente que unas veces se llame al mundo corte de la infinitud y otras se le añadan los límites como determinación más inmediata, pues un corte se distingue de otro y es algo diferenciado y concreto, y por ende <lo es> frente a cualquier <realidad> limitada. Ahora bien, los límites se deben determinar con precisión, pues una envoltura limitada sin más no es todavía un mundo. No obstante, se sigue diciendo, los límites pueden determinarse de cualquier forma, πανταχῶς[157], y finalmente se confiesa abiertamente que es imposible determinar su diferencia específica, pero que es concebible que haya una tal diferencia.

Por tanto, no se ha dicho otra cosa sino que se da la representación del regreso de una totalidad de <entes> diferenciados a la unidad indeterminada, esto es, la representación «mundo» en la conciencia, y que esta representación se encuentra en el pensamiento común. Que los límites, la diferencia específica, y con ella la inmanencia y necesidad de esta representación, no son concebibles; que el que dicha representación esté ahí sí puede concebirse, digamos, tautológicamente, puesto que ahí está; así, pues, se hace pasar por inconcebible aquello que debe ser explicado, la formación, el nacimiento y producción intrínseca de un mundo por medio del pensamiento, y se hace pasar por explicación la existencia de esta representación en la conciencia.

Es lo mismo que si uno dijera que es posible demostrar que hay un dios, pero que su *differentia specifica, su quid sit*[158], el qué de esa determinación, resulta imposible de indagar.

---

[157] Lit.: «de todas las formas posibles».

[158] Lit.: «qué es»; la quididad o esencia.

Cuando más adelante dice Epicuro que los límites pueden concebirse de cualquier forma, esto es, que se les puede aplicar <a los límites del mundo> cada determinación que podamos distinguir en un límite espacial, entonces la representación mundo[159] no se contempla como el regreso a una unidad indeterminada, vale decir, determinable de cualquier forma; o, más en general, dado que el mundo es una representación indeterminada de la conciencia mitad sensorial mitad reflexiva, resulta que el mundo se encuentra en esa conciencia juntamente con todas las demás representaciones y, a la vez, deslindado de ellas, con lo que sus determinaciones y límites son tan variados como esas mismas representaciones sensibles que lo modifican, cada una de las cuales puede ser contemplada como su límite y, por ende, como su determinación y explicación más próxima. Esta es la esencia de todas las explicaciones epicúreas, cosa tanto más importante cuanto que es la esencia de todas las explicaciones de la conciencia imaginativa[160], presa de los presupuestos.

De igual manera se relaciona ello en los modernos con Dios, cuando a este se le atribuye el bien, la sabiduría, etc. Cada una de estas representaciones, bien determinadas, puede ser considerada como límite de la representación indeterminada de Dios[161], que yace entre ellas.

La esencia de esta explicación es, por consiguiente, que se toma de la conciencia una representación que debe ser explicada. La explicación o determinación más próxima consiste entonces en que ciertas representaciones, dadas por conocidas y tomadas de la misma esfera, se hallen en relación con aquella, y que, por consiguiente, aquella se encuentre

---

[159] «Mundo», palabra no usada, sino mencionada (aunque sin comillas en el original).

[160] Lit.: «representadora», es decir, «creadora de representaciones» (al.: *vorstellenden)*.

[161] Caso análogo al de la nota 159.

en la conciencia, en una esfera determinada. Aquí Epicuro admite conocer el defecto de su filosofía y de toda la filosofía antigua: que las representaciones están en la conciencia[162], pero no <llega a> conocer sus límites, su principio, su necesidad.

Solo que Epicuro no se contenta con haber dado el concepto de su creación del mundo, sino que llega incluso a representar el drama, a representarse objetivamente lo que acaba de hacer, y solo entonces empieza propiamente su creación. En otros términos, a continuación se dice:

[89] «Puede surgir también un mundo semejante a un intermundo[163] (así llamamos, en efecto, al espacio intermedio entre los mundos), en un espacio con grandes huecos o en un gran vacío total[164], de forma, como dicen algunos, que semillas adecuadas para ello broten de un mundo, de un intermundo o de varios mundos, y efectúen progresivamente composiciones, articulaciones y desplazamientos de lugar, si es el caso, así como flujos de agua procedentes de las fuentes oportunas, hasta que quede terminado y pueda sostenerse en la medida en que lo admitan los fundamentos establecidos. Pues no es necesario solo que se originen una aglomeración y un vórtice en cuyo espacio vacío pueda surgir un mundo, según la opinión corriente, y que vaya aumentando indefec-

---

[162] Las traducciones castellanas posibles de *Mangel* se prestan a confusión: quiere decir aquí Marx que lo que le *faltaba* a la filosofía antigua era darse cuenta de *que las representaciones están en la conciencia*, y no, como podría parecer en una lectura poco atenta, que el defecto de la filosofía antigua era justamente admitir el enunciado arriba subrayado.

[163] *Intermundium,* gr.: μετακόσμιον. Ver el paréntesis que sigue en el cuerpo del texto.

[164] Aquí Marx traduce incorrectamente del griego (o utiliza un texto griego alterado); en lugar de «en un gran vacío total», debería decir: «no en un gran vacío total». Cf. ed. de H. Usener, *Epicúrea*, Teubner, Stuttgart, 1966 (reimpr. de la ed. de 1887), pág. 37; o ed. de G. Arrighetti, *Epicuro. Opere*, Einaudi, Turín, 1960, pág. 81.

tiblemente hasta colisionar con otro <mundo>, como dice alguno de los llamados físicos:[165] en efecto, esto entra en pugna con los fenómenos» (pág. 62)[166].

Aquí, pues, se presuponen primeramente, para la formación del mundo, otros mundos, y el lugar en que se produce este acontecimiento es el vacío. Por tanto, lo que antes se encontraba en el concepto de la creación, a saber, que se da por presupuesto aquello que ha de crearse, queda aquí hipostasiado. Así, pues, la representación sin su determinación próxima y su relación con las otras, tal como provisionalmente se ha supuesto, está vacía o corporeizada, es un intermundo, un espacio vacío. Cómo le sobreviene ahora su determinación <es algo> que se indica así: que para la formación de un mundo se unen las semillas adecuadas tal como es necesario para dicha formación; o sea, no se indica ninguna determinación, ninguna diferencia. A fin de cuentas, entonces, volvemos a no tener nada más que el átomo y el κενόν[167], hasta tal punto se obstina Epicuro en esto. Ya Aristóteles criticó profundamente la superficialidad del método que parte de un principio abstracto sin hacer que ese mismo principio se eleve a formas superiores. Tras alabar a los pitagóricos porque fueron los primeros en liberar las categorías de sus sustratos, no considerándolas como una naturaleza particular, ya que pertenecen al predicado, sino concibiéndolas como la misma sustancia, «creían que existe lo limitado y lo ilimitado […] y *ninguna otra naturaleza*, como el fuego, o la tierra, sino… *que eran la esencia de aquellas cosas de las que se predican*», les reprocha que «*creían que aquello a lo que se aplicaba la mencionada definición era la esencia de la cosa* […]» (lib. I, cap. 5, *Metaphys.*)[168].

---

[165] Alusión despectiva a Demócrito, partidario de la explicación de los fenómenos a partir de leyes necesarias.

[166] *Carta a Pitocles*.

[167] Lit.: «vacío» (espacio).

[168] Corresponde a 987 a 15-19 y 22-24 de la ed. Bekker.

II. Sexto Empírico[169]

Pasemos ahora a la relación de la filosofía epicúrea con el escepticismo, tal como se desprende de Sexto Empírico.

Pero antes hay que citar aún una apreciación fundamental del propio Epicuro, tomada del libro décimo de Diógenes Laercio, incluida en la descripción del sabio:

[121 b] (el sabio) «expresará opiniones tajantes, no dudas» (pág. 81)[170].

Dentro de la exposición completa del sistema epicúreo, en la que da su relación esencial con la filosofía antigua, su principio de conceptibilidad[171], aquello que expresa sobre el lenguaje, sobre el origen de las representaciones, constituye una importante <serie de> documentos y contiene *implicite*[172] su postura respecto a los escépticos. Resulta hasta cierto punto interesante ver cuál es la causa que Sexto Empírico da del filosofar de Epicuro:

[X, 18] «en efecto, al preguntarle uno… *de dónde ha surgido el Caos*, no tendrá <nada que> decir. Y esta, dicen *algunos, ha sido la causa que ha empujado a Epicuro a filosofar*. [19] Pues, siendo un jovencito, le preguntó al maestro de gramática que recitaba ante él la lección […] de dónde surgió el caos, ya que fue lo primero que se produjo. Y al decir aquel que no era tarea suya enseñar esas cosas, sino de los llamados filósofos, manifestó entonces Epicuro: "A esos

---

[169] Las citas de Sexto Empírico provienen de la edición de Henri Stéphan y Herbert Aurèle, Ginebra, 1621, que fue la utilizada por Marx.

[170] Del libro décimo de Diógenes Laercio: referencias a la obra perdida de Epicuro *Sobre los géneros de vida*.

[171] El principio epistemológico de Epicuro según el cual todas las explicaciones concebibles de los fenómenos son igualmente válidas y verdaderas, sin que haya que desechar ninguna en beneficio de otra.

[172] «Implícitamente.»

he de dirigirme, ya que ellos saben la verdad de las cosas".» (Sext. Empiricus. Colon. Allobrogum. 1621. *advers. Math.* [lib. IX.] pág. 383 [C-D].)

.....

[157] «Puesto que, *según el sabio Epicuro, no es posible ni investigar ni dudar sin una noción previa*, no estaría de más, antes que nada, considerar atentamente qué es la gramática…» (pág. 12 *advers. Math.*).

.....

[I, 1] «La *querella contra los partidarios de las ciencias*[173] *parecen sostenerla conjuntamente los epicúreos* y los seguidores de Pirrón: <aunque> no con la misma *orientación*. Sino que *los epicúreos* <arguyen> *que las ciencias no aportan nada al perfeccionamiento de la sabiduría*» (esto es, los epicúreos consideran el saber acerca de las cosas como una alteridad[174] <, algo ajeno> respecto al espíritu[175], impotente para elevar su *realitas*[176]; los pirronianos consideran la impotencia del espíritu para comprender las cosas como su aspecto esencial, como una energía real de aquel. Una relación similar, aunque degradada por ambos lados, no manifestada ya con la antigua

---

[173] Τοὺς ἀπὸ τῶν μαθημάτων: puede interpretarse también como «los partidarios de las matemáticas» o, simplemente, «los matemáticos» (μάθημα = «enseñanza» o «saber»; de ahí la concepción de las matemáticas como ciencia por excelencia).

[174] Al.: *Andersein* (lit.: «ser otro»).

[175] Obviamente, si la traducción correcta de μαθημάτων es «conocimientos matemáticos» (cf. *supra* nota 173), esta interpretación de Marx resulta totalmente desajustada, por cuanto las matemáticas, ya entre los griegos, se consideran ciencias más próximas, por su carácter abstracto, al «espíritu» que a las «cosas» (aunque ciertamente no en tan alto grado como la ética).

[176] «Realidad.»

frescura filosófica, se da entre los pietistas y los kantianos[177] en lo tocante a su actitud frente a la filosofía. Los primeros renuncian al saber en aras de la beatitud, esto es, creen, con los epicúreos, que lo divino en el hombre es el no saber, que ese carácter divino, que no es sino pereza, resulta perturbado por el concepto. Los kantianos, por el contrario, son, por así decir, los sacerdotes profesionales del no saber, su ocupación diaria es rezar un rosario sobre su propia impotencia y la potencia de las cosas. Los epicúreos son más consecuentes: si el no saber radica en el espíritu, entonces el saber no es ningún acrecentamiento de la naturaleza espiritual, sino algo indiferente para el mismo <espíritu>, y lo divino, para aquel que no sabe, no es el movimiento del saber, sino la pereza); «o como suponen algunos que creen que esto es un pretexto para <encubrir> su falta de instrucción. Pues en muchas cosas Epicuro es refutado como ignorante, y en las conversaciones privadas tampoco <se le considera> correcto» (pág. 1 *advers. Math.*).

.....

En las *Hipotíposis pirrónicas*[178], libro I, cap. XVII, se refuta de manera acertada la etiología de la que suele echar mano Epicuro, pero de tal modo que se pone igualmente de manifiesto la impotencia propia de los escépticos.

[I, 185] «Y quizá también los cinco modos[179] de suspensión de juicio[180] bastan frente a las etiologías <de Epicuro>.

---

[177] El propio Kant había recibido una educación pietista, cuyo influjo más notable se deja sentir en el agnosticismo teológico y ontológico que le es propio.

[178] Obra de Sexto Empírico, cuyo título aparece en el manuscrito original de Marx erróneamente transcrito como *Hipótesis pirrónicas*. *Hipotíposis* significa literalmente «esbozos», de donde «exposición sumaria».

[179] O, técnicamente, «tropos».

[180] Ἐποχή, lit.: «montadura». Usado terminológicamente por los escépticos en el sentido de «duda radical», «suspensión o detención del

Pues, o bien dirá uno una causa que concuerde con todas las tendencias filosóficas y con la *skepsis*[181] y con los fenómenos, o no. Y una causa que concuerde no es, seguramente, posible.»

(Indudablemente: dar una causa que no es, ante todo, nada más que un puro fenómeno resulta imposible justamente porque la causa es la idealidad del fenómeno, el fenómeno superado. Menos aún puede una causa concordar con la *skepsis,* puesto que esta es la contradicción sistemática de todo pensamiento, la supresión del <acto de> determinar mismo. Es ingenuo agrupar la *skepsis* con los φαινόμενα, pues el fenómeno es el estar perdido[182], el no ser del pensamiento: la *skepsis* es el mismo no ser de aquel <pensamiento> en cuanto reflejado en sí, pero el fenómeno queda disipado en sí mismo, solo aparece; la *skepsis* es el fenómeno parlante y se disipa con el disiparse de este, es también nada más que un fenómeno.)

«*Pues se halla en discordancia* con todos los fenómenos y con todo lo que no aparece. [186] Y si *está en discordancia*, se le pedirán cuentas también por la causa de aquella»[183].

(Esto es, el escéptico quiere una causa que en sí es solo apariencia, y, por tanto, no es causa ninguna.)

---

juicio» (es decir, renuncia al compromiso ontológico que comporta la aserción en forma de verdad o falsedad; en lugar de ello, el escéptico se queda en la mera percepción previa a la enunciación).

[181] Σκέψις, lit.: «percepción visual», «observación», única actividad cognoscitiva a la que los escépticos conceden validez, y que da por ello nombre a la escuela; se usa aquí en ese último sentido (= escepticismo).

[182] Al.: *Verlorensein.*

[183] Es decir, de la causa mencionada en la anterior cita de Sexto Empírico. El sentido del texto es, enlazando con el último citado: si la causa no es concordante con todas las tendencias filosóficas, entonces aquel que la propone deberá dar cuenta de ella como de algo que ya no explica, sino que debe ser explicado.

«Y[184] tomar una <causa> aparente de otra aparente, o una que no aparece de otra que no aparece, sería perderse en el infinito; […]»

(esto es, puesto que el escéptico no quiere sostener afirmaciones a partir de la apariencia y sí en cambio sostener esta como tal, no escapa de la apariencia, y esta *manoeuvre*[185] puede ser sostenida[186] hasta el infinito; Epicuro quiere ciertamente, partiendo del átomo, [llegar] a un mayor grado de determinación, pero, dado que no quiere disolver el átomo como tal, no escapa de unas determinaciones atomísticas externas y arbitrarias en sí mismas; el escéptico, por el contrario, admite todas las determinaciones, pero en el nivel de determinación de la apariencia; su empeño es, por ende, igual de arbitrario y adolece por doquier de la misma indigencia. De este modo nada, ciertamente, en toda la riqueza del mundo, pero permanece en la misma pobreza, y es él mismo la impotencia viviente que ve en las cosas; Epicuro vacía de antemano el mundo, pero con ello acaba en la absoluta carencia de determinaciones, en el vacío que reposa sobre sí mismo, en el dios ocioso).

«Pero tan pronto como se detenga, o bien dirá en qué medida era válida la causa para lo arriba mencionado e introducirá lo relativo suprimiendo lo esencial»,

(justamente en la apariencia, en el fenómeno, el πρός τι es el πρὸς τὴν φύσιν)[187];

---

[184] En el texto griego del manuscrito aparece un artículo «la» en lugar de la conjunción «y».

[185] «Maniobra.»

[186] Toda la frase juega con la polisemia del verbo alemán *festhalten*, «sostener firmemente», «fijar», tanto en el sentido físico como en el lógico («afirmar»).

[187] Gr.: τὸ πρός τι /VS/ τὸ πρὸς τὴν φύσιν; lit.: «lo respecto a algo» / VS/ «lo respecto a la naturaleza». Expresiones griegas, acuñadas en los círculos platónico-aristotélicos, que vienen a equivaler a «relativo» y «esencial», aproximadamente.

«o bien, aceptando algo por hipótesis, quedará detenido <en una explicación incuestionable» (pág. 36, *Pyrrh. hypotyp.*).

Así como para los antiguos filósofos los meteoros, el *cielo visible*, son el símbolo y la visión intuitiva de su perplejidad sustancial, a tal punto que hasta un Aristóteles toma las estrellas por dioses o las pone, al menos, en inmediata conexión con la suprema energía[188], así el *cielo escrito*, la *palabra sellada* del dios que se manifiesta en el curso de la historia del mundo, es para la filosofía cristiana el santo y seña para el combate. El presupuesto de los antiguos es la acción de la naturaleza, el de los modernos la actividad del espíritu. La lucha de los antiguos solo podía terminar cuando el cielo visible, el vínculo sustancial de la vida, la fuerza de gravedad de la existencia política y religiosa, fuera destruido, pues la naturaleza debe escindirse para que el espíritu se una consigo mismo. Los griegos la quebraron con el martillo artístico de Hefesto[189], la dividieron en estatuas; el romano le hundió su acero en el corazón y los pueblos murieron, pero la filosofía moderna arranca el sello de la palabra, la deja humear en el fuego sagrado del espíritu y, como luchador del espíritu con el espíritu, no como aislado apóstata caído por la fuerza de gravedad de la naturaleza, la hace universal y diluye las formas que no dejan brotar lo universal.

---

[188] En el sentido técnico aristotélico de *acto*.

[189] Hefesto (= Vulcano en la mitología romana), dios griego del fuego y de la industria. «Artístico» se usa aquí en el mismo sentido ambiguo que tiene en griego (τέχνη = arte o técnica), debido a que corresponde a una organización social en que la división del trabajo no había aún contrapuesto el «artista» al «técnico».

III. Plutarco, según edición de G. Xylander[190] Acerca de que, según Epicuro, no se puede vivir feliz: ὅτι οὐδὲ ζῆν ἐστιν ἡδέως κατ' Ἐπίκουρον

Se sobreentiende que del presente tratado de Plutarco puede hacerse poco uso. Solo hay que leer la introducción, la tosca fanfarronería y la grosera concepción <que da> de la filosofía epicúrea, para quedar desprovisto de toda duda sobre la impotencia integral de Plutarco para la crítica filosófica.

Puede <Plutarco> estar de acuerdo punto por punto con la opinión de Metrodoro:

«Creen <los epicúreos> que el bien gira en torno al vientre y todos los demás conductos de la carne, a través de los cuales se introduce el placer y no el dolor, y todas las invenciones bellas e ingeniosas surgidas con vistas al placer del vientre y a la buena esperanza en torno a él […]» (pág. 1087).

Así son los principios doctrinales de Epicuro <según Metrodoro>. Incluso Sexto Empírico encuentra su diferencia respecto a la escuela cirenaica en que él afirma la *voluptas*[191] como *voluptas animi*[192].

«[…] Epicuro dice también que muchas veces el sabio enfermo se ríe en medio de los ataques agudos de dolor corporal. Así, pues, para quienes los padecimientos del cuerpo

---

[190] En la edición de los *Moralia* de Plutarco por Xylander, Frankfurt, año 1599, utilizada aquí por Marx, el título exacto es *Commentarius Ne suaviter quidem vivi posse secundum Epicuri decreta, docens* (*Comentario explicando que, según las normas de Epicuro, ni se puede siquiera vivir feliz*). Y el título de las páginas interiores: «Non posse suaviter vivi secundum Epicurum» («Que, según Epicuro, no se puede…»). En el segundo renglón de este epígrafe: «De eo, quod secundum Epicurum non suaviter vivi possit.»

[191] «Placer.»

[192] «Placer del alma.»

son tan blandos y llevaderos, ¿cómo tendrán los placeres valor alguno?» (pág. 1088).

Es claro que Plutarco no comprende la coherencia de Epicuro. La suprema *voluptas* de Epicuro es la ausencia de dolor, de diferencia, la ausencia de presupuestos; el cuerpo que no presupone ningún otro en la sensación, que no siente esa diferencia, es sano, positivo. Esta posición, que en el dios ocioso de Epicuro recibe su forma suprema, se halla aquí en la permanente enfermedad de sí misma, pues al dejar la enfermedad, por su duración, de ser una circunstancia, se convierte en algo familiar y propio, por así decirlo. Hemos visto en la filosofía natural de Epicuro que este se esfuerza por encontrar esa ausencia de presupuestos, ese desplazamiento de la diferencia, tanto en lo teórico como en lo práctico. El supremo bien de Epicuro es la ἀταραξία, pues él trata con el espíritu singular empírico. Plutarco desvaría por lugares comunes, razona como un peón.

De paso podemos hablar sobre la determinación del σοφός[193], que es por igual objeto de la filosofía epicúrea, estoica y escéptica. De su consideración resulta que donde encaja más coherentemente es en la filosofía atomista de Epicuro, y que también por ese lado el ocaso de la filosofía antigua se muestra en Epicuro en su más plena objetivación.

El sabio, ὁ σοφός, debe concebirse en la filosofía antigua bajo dos determinaciones, ambas sin embargo con una raíz común.

Lo que en la consideración de la materia aparece como teórico, aparece como práctico en la determinación del σοφοῦ[194]. La filosofía griega comienza con siete sabios, entre los cuales se encuentra el filósofo natural jonio Tales, y se cierra con el intento de retratar conceptualmente a los

---

[193] «Sabio.» Originalmente, en griego, no solo «sabio teórico», sino también «experto», «entendido», «técnico» (es decir, «sabio teórico-práctico»).

[194] Genitivo de σοφός, forzado por la sintaxis de la frase de Marx.

sabios. El principio y el final, pero no menos el centro, el medio, es un σοφός, es decir, Sócrates. No es ningún hecho exotérico[195] que la filosofía se mueve menos en torno a estos individuos esenciales justo cuando Grecia decae políticamente en la época en que Alejandro pierde su sabiduría en Babilonia[196].

Como la vida griega y el espíritu griego tienen por alma la sustancia, que en ellos aparece primeramente como sustancia libre, el saber acerca de ellos recae en existencias subsistentes, en individuos que, por un lado, se contraponen *externamente* a los demás como notables, cuyo saber, por otro lado, es la vida interior de la sustancia y, con ello, algo interno a las condiciones de la realidad que la circunda. El filósofo griego es un demiurgo, su mundo es distinto del que resplandece bajo el sol natural de lo sustancial.

Los primeros sabios son solamente los oráculos, la Pitia[197], por medio de los cuales la sustancia en general promulga sencillos preceptos, su lenguaje es aún solo el de la sustancia que se ha traspuesto en palabras, las simples potencias de la vida ética que se manifiestan. Por eso son también, en parte, maestros activos de la vida política, legisladores.

Los filósofos de la naturaleza jonios constituyen tantas manifestaciones aisladas como form[as] del elemento natural aparecen, bajo las cuales aquellos tratan de captar el todo. Los pitagóricos se crean una vida interior en el Estado; la forma en la cual ellos realizan su saber acerca de la sustancia

---

[195] Debería decir «esotérico» (= «interno», «secreto»). Precisamente «exotérico» se contrapone en griego a «esotérico» para indicar lo «abierto al exterior».

[196] Imagen de Marx para referirse a la muerte de Alejandro en Babilonia tras beber vino imprudentemente cuando se hallaba aquejado de unas fiebres (según narración de un tal Aristóbulo, recogida por Plutarco).

[197] El oráculo de Apolo Pitio, con culto en el santuario panhelénico de Delfos.

se halla a medio camino entre el total aislamiento consciente —que no se da entre los jonios, cuyo aislamiento es más bien el irreflexivo y espontáneo propio de las existencias elementales—[198], y la confiada vida abierta a la realidad ética. La forma de su vida es todavía la sustancial, política, mantenida solo abstractamente, llevada a un mínimo de extensión y de fundamentos naturales, así como su principio, el número, se encuentra a medio camino de la sensibilidad llena de color y lo <meramente> ideal. Los eleatas, como primeros descubridores de las formas ideales de la sustancia, cuya interioridad todavía conciben en forma intensiva, puramente interna y abstracta, son los heraldos proféticos de la aurora naciente, inflamados por el *pathos*[199]. Sumergidos en la simple luz, se apartan disgustados del pueblo y de los antiguos dioses. Pero en Anaxágoras es el propio pueblo quien se vuelve hacia los antiguos dioses contra los sabios individuales y lo interpreta a él <, Anaxágoras,> como tal apartándolo de su lado[200]. Modernamente (véase, por ejemplo, Ritter, *Geschichte der alten Philosophie*[201], volumen primero [1829, págs. 300 y sigs.]) se ha acusado a Anaxágoras de dualismo. Aristóteles dice en el libro primero de la *Metafísica* que aquel usa el νοῦς[202] como una máquina y solo en el punto en que se le

---

[198] Las rayas parentéticas no figuran en el original, pero hemos creído conveniente introducirlas para facilitar la comprensión del período, de sintaxis un tanto dura.

[199] Pasión o entusiasmo, atribuido al influjo de las divinidades.

[200] Imagen con que se alude al destierro de Anaxágoras, acusado de impiedad (ateísmo) por los atenienses. En realidad, los instigadores de su proceso pretendían ante todo desacreditar a Pericles, de cuyo círculo formaba parte el filósofo jonio.

[201] *Historia de la filosofía antigua*.

[202] «Entendimiento.» En griego, con todo, no tiene un sentido meramente intelectualista, sino que connota un elemento intuitivo que lo hace situarse, para muchos filósofos (como Aristóteles), sin solución de continuidad respecto a la percepción sensible.

agotan las explicaciones naturales. Solo que esta apariencia de dualismo es, por una parte, aquella misma clase de dualidad que empieza a escindir lo más profundo del corazón del Estado en la época de Anaxágoras, y por otra parte debe comprenderse de una forma más profunda. El νοῦς actúa y se recurre a él allí donde las determinaciones naturales no existen. Él es también el *non ens*[203] de lo natural, la idealidad. Pero, además, la actuación de esa idealidad solo tiene lugar allí donde al filósofo se le acaba la visión física, esto es, el νοῦς es el νοῦς propio del filósofo que se coloca a sí mismo en la situación en que ya no sabe objetivar su propia actuación. De este modo, el νοῦς se ha revelado como núcleo del escolasta itinerante, y su poder como idealidad de las determinaciones reales lo acredita, de un lado, en los sofistas, de otro, en Sócrates.

Si los primeros sabios griegos son el propio *spiritus*[204], el saber acerca de la sustancia corporeizado, si sus sentencias se sostienen con tan real intensidad como la misma sustancia, si, a medida que la sustancia va siendo más y más idealizada, los impulsores de ese avance progresivo hacen valer una vida ideal en su realidad particular contra la realidad de la sustancia aparente, la vida real del pueblo, entonces <es que> la idealidad misma se halla todavía en la forma de la sustancia. No se duda de los poderes vigentes: los más idealistas de este período, los pitagóricos y eleatas, ponderan la vida del Estado como la razón real; sus principios son objetivos, un poder que va más allá de ellos mismos <, los pitagóricos y los eleatas>, que ellos proclaman de forma casi misteriosa, con poética inspiración, esto es, en aquella forma que transfigura la energía natural en idealidad, que no la absorbe, sino que la elabora y sitúa el todo en la determinación de lo natural. Esta corporeización de la sustancia ideal tiene lugar en los

---

[203] «No ser.»

[204] «Espíritu.»

mismos filósofos que la proclaman, no solo su expresión es la plástico-poética, su realidad es esta persona y su realidad es su propia apariencia, <sino que> son ella misma las figuras vivientes, las vivientes obras de arte que el pueblo ve salir de su propio seno en tamaño escultural; allí donde su actividad, como en los primeros sabios, configura lo universal, sus sentencias constituyen la sustancia realmente vigente, <son> leyes[205].

Por ello estos sabios son tan poco populares como las estatuas de los dioses olímpicos; su movimiento es el reposo en sí mismo, su comportamiento hacia el pueblo posee la misma objetividad que su comportamiento hacia la sustancia. Los oráculos del Apolo délfico eran una verdad divina para el pueblo, oculta en el claroscuro de un poder desconocido, solo mientras el propio poder manifiesto del espíritu griego resonó desde el trípode pítico; el pueblo solo adoptó una actitud teorética hacia ellos <, los oráculos,> mientras ellos fueron la propia teoría del pueblo hecha voz, solo fueron populares mientras fueron extraños al pueblo. Otro tanto los sabios. Solo con los sofistas y Sócrates y, en δύναμις[206], en <el caso de> Anaxágoras, se invierten los términos. Ahora es la idealidad misma quien en su forma inmediata, *el espíritu subjetivo*, se convierte en el principio de la filosofía. Si en los primitivos sabios griegos la forma ideal de la sustancia, su identidad, se manifestaba como antagónica al ropaje multicolor de su realidad aparente, constituido por diversas individualidades del pueblo; si, por consiguiente, esos sabios de un lado solo captan lo absoluto en las unilaterales determinaciones ontológicas más generales y, de otro lado, también muestran la manifestación de la sustancia cerrada

---

[205] Aquí sigue la indicación manuscrita: «ver página siguiente».

[206] Δύναμις (lit.: «potencia»), término conceptualmente opuesto a ἐνέργεια, «acto», en la filosofía aristotélica: indica el estadio no real, sino virtual, de un ente o proceso cualquiera.

sobre sí misma en la realidad en sí y, tal como se comportan de forma exclusivista frente a los πολλοί[207], tal como son el misterio parlante de su espíritu <, el de la mayoría>, son por otra parte, igual que las estatuas de los dioses en las plazas de los mercados, <sumidos> en su beatífico ensimismamiento, el ornato propio del pueblo, en el que se sumen de nuevo merced a su singularidad; en cambio, ahora lo que se opone a la sustancia es la idealidad misma, la pura abstracción hecha abstracción para sí; la subjetividad que se instala como principio de la filosofía. Puesto que es extraña al pueblo, esa subjetividad, vuelta contra las potencias sustanciales de la vida del pueblo, resulta popular, esto es, se vuelve hacia fuera, contra la realidad, se halla envuelta en ella mediante la práctica y su existencia es el movimiento. Los recipientes móviles de ese desarrollo son los sofistas. Su forma íntima, purificada de las gangas de la apariencia inmediata, es Sócrates, a quien el oráculo délfico llama el σοφώτατον[208].

Su idealidad propia, al oponerse a la sustancia, ha caído en una masa de existencias e instituciones accidentales y limitadas, cuyo derecho, la unidad, la *identitas*[209], ha huido, ante ella, a los espíritus subjetivos. De este modo el espíritu subjetivo mismo es, como tal, el receptáculo de la sustancia, pero como quiera que esta idealidad se opone a la realidad, se halla presente <la idealidad> en las cabezas, objetivamente, como un deber; subjetivamente, como un esforzarse. La expresión de este espíritu subjetivo, que sabe que posee en sí mismo la idealidad, es el juicio del concepto, que tiene como medida de lo singular lo determinado en sí mismo, el fin, el bien, pero que aquí es todavía un deber ser de la realidad. Este deber ser de la realidad es igualmente un de-

---

[207] «La mayoría» (el pueblo, contrapuesto a la individualidad aislada del sabio).

[208] «El más sabio», superlativo de σοφός.

[209] «Identidad.»

ber del sujeto, que se ha hecho consciente de esa idealidad, pues él está también en la realidad y la realidad externa a él es suya. La posición de este sujeto está así tan determinada como su destino.

En primer lugar, el que esta idealidad de la sustancia encarnada en el espíritu subjetivo haya abdicado de sí misma, es un salto, un abandono de la vida sustancial condicionado por esta misma vida. Con ello, esta su determinación le resulta al sujeto mismo un acontecimiento, un poder ajeno, como portador del cual se encuentra él a sí mismo, el *daimonion* de Sócrates. El *daimonion* es la manifestación inmediata de que para la vida griega la filosofía es tanto algo meramente interno como algo meramente externo. A través de la determinación del *daimonion* queda el sujeto determinado como singular empírico, puesto que él es la ruptura natural de la vida sustancial, y por ende condicionada por la naturaleza, dentro de esta vida, pues el *daimonion* aparece como determinación de la naturaleza. Los sofistas son esos demonios[210] que todavía no se diferencian de su actuación. Sócrates tiene la conciencia de llevar en sí el *daimonion*. Sócrates es la forma sustancial en que la sustancia se pierde a sí misma en el sujeto. De ahí que sea un individuo sustancial en igual medida que los filósofos primitivos, pero en la forma de la subjetividad, no aislado, sin nada de imagen divina y sí mucho de humana, nada misterioso, sino claro y luminoso, no un profeta, sino un benévolo y sencillo señor.

La segunda determinación, luego, es que este sujeto dicta un juicio del deber, del fin. La sustancia ha perdido su idealidad en el espíritu subjetivo, con lo que este se ha convertido en su propia determinación, en su predicado, mientras esta, frente a él, se ha degradado en inmediata, injustificada, meramente existente unión de existencias independientes. El

---

[210] En griego δαιμόνιον («daimonion») = divinidad menor, genio o espíritu (sin connotaciones negativas como «demonio»).

determinar propio del predicado, dado que se refiere a un existente, es por ello también inmediato, pues ese existente es el espíritu viviente del pueblo, con lo que viene a ser un determinar práctico de los espíritus singulares, educación e instrucción. El deber de la sustancialidad es la determinación propia del espíritu subjetivo que lo expresa; la finalidad del mundo es, por tanto, su propio fin, la doctrina acerca de este <fin> es su vocación. Él <, el espíritu subjetivo,> muestra en sí mismo el fin y, por ende, el bien tanto en su vida como en su doctrina. Él es el sabio en cuanto dedicado al movimiento práctico.

Pero en último término, cuando este individuo emite el juicio del concepto sobre el mundo, él está en sí mismo dividido y sentenciado, pues, por una parte, tiene también sus raíces en lo sustancial, tiene el derecho a su existencia exclusivamente en el derecho de su Estado, su religión; en suma, en todas las condiciones sustanciales que aparecen en él como su naturaleza. Por otra parte, él tiene en sí mismo la finalidad, que es el árbitro de aquella sustancialidad. Su propia sustancialidad está, por tanto, sentenciada en él mismo, con lo que perece[211], justamente porque es el espíritu sustancial y no el espíritu libre, que arrostra y domina todas las contradicciones, que no tiene que reconocer como tal ninguna condición de la naturaleza, el que constituye el lugar de su nacimiento.

Sócrates es tan importante por eso, porque en él se muestra en sí misma la relación de la filosofía griega con el espíritu griego y, por ende, su interna limitación. Por sí mismo se ve cuán insensato era, en nuestra época, comparar con él

---

[211] Alusión a la condena y ejecución de Sócrates por un tribunal ateniense en 399 a.C. Como se ve, en este y en otros pasos, Marx reitera el procedimiento hegeliano de «deducir» hechos históricos concretos a partir de leyes históricas generales, haciendo pasar aquellos por momentos necesarios o paradigmáticos del desarrollo regido por estas.

<, Sócrates,> la relación de la filosofía de Hegel con la vida y deducir de ahí la justificación de su condena <, la de la filosofía de Hegel>. El mal específico de la filosofía griega es precisamente este, que se halla en relación únicamente con el espíritu sustancial; en nuestra época, ambas facetas son espíritu y ambas quieren ser reconocidas como tales.

La subjetividad se revela en su portador inmediato como su vida y su actuación práctica, como una cultura a través de la cual él conduce a los individuos singulares, de las determinabilidades de la sustancialidad a la determinación en sí misma; descontada esta actividad práctica, su filosofía no tiene contenido alguno como determinación abstracta del bien. Su filosofía es su trasposición, desde las representaciones, diferencias, etc., de consistencia sustancial, a la determinación-en-sí-misma, que sin embargo no tiene ningún contenido más que el de ser el receptáculo de esta reflexión disolvente; su filosofía es por ello esencialmente su *propia sabiduría*, su propia *bondad*[212] con respecto al mundo[213], es el cumplimiento solitario de su doctrina sobre el bien, una subjetividad enteramente distinta de cuando Kant establece su imperativo categórico. Pues es indiferente la manera en que él, como sujeto empírico, se comporte respecto de este imperativo.

El movimiento, en Platón, se hace ideal; así como Sócrates es la imagen y el maestro del mundo, las ideas de Platón, su abstracción filosófica, son los prototipos de aquel <mundo>.

En Platón, esta determinación abstracta del fin se vierte en una filosofía extensiva, abarcadora del mundo. El fin, como la determinación en sí, el querer real del filósofo, es el

---

[212] En alemán: *Gutsein* (lit.: «ser bueno», expresión excesivamente roma en castellano).

[213] Las palabras «con respecto al mundo» aparecen tachadas en el manuscrito.

pensar, las determinaciones reales de ese bien son los pensamientos inmanentes. El querer real del filósofo, la idealidad que en él actúa, es el deber real del mundo real. Platón contempla esta relación suya con respecto a la realidad de tal manera que sobre ella (y este más allá es la propia subjetividad del filósofo) se cierne un reino de las ideas subsistente, y se refleja en ella como oscurecido. Si Sócrates solo ha descubierto el nombre de la idealidad, que de sustancia ha pasado a sujeto, y este movimiento se ha producido aún con conciencia, entonces el mundo sustancial de la realidad se presenta ahora realmente idealizado en la conciencia de Platón, pero con ello ese mismo mundo ideal se halla tan simplemente articulado en sí mismo como lo está el mundo realmente sustancial que se le enfrenta, acerca de lo cual observa Aristóteles con toda propiedad:

(Metaphys. I, cap. 9 [990b 4-6]) «Pues las ideas son tantas, o poco menos, como las cosas a partir de las cuales se remontaban a aquellas <ideas> los que investigaban sus causas.»

De ahí que su determinabilidad y articulación sea incluso en sí misma para el filósofo un más allá, y que el movimiento haya sido excluido de ese mundo.

«Pero, aun existiendo las ideas, con todo no se originarán las cosas que participan[214] de aquellas si no existe lo que ha de mover<las>[215] […] Aristot., loc. cit. [991 b 4-5].

El filósofo como tal, es decir, como el sabio, no como el movimiento del espíritu real en general, es por tanto la verdad trascendente del mundo sustancial que se le enfrenta. Platón hace perceptible esto de la forma más precisa cuando dice que,

---

[214] Platón explica la relación de las ideas-modelos con las cosas que las realizan en términos de «participación» (gr.: μετέχειν), concepto, empero, cuyo alcance nunca precisa.

[215] Τὸ κινῆσον (lit.: «lo que ha de mover»), forma inusitada, en futuro (solo aparece en dos pasajes de la *Metafísica)*, para indicar, seguramente, la exigencia ontológica más que la realidad efectiva del movimiento.

o bien los filósofos debieran llegar a ser reyes, o bien los reyes filósofos, de modo que el Estado alcance su determinación. En su peculiar situación le ha correspondido a un tirano realizar por su parte semejante intento. Su Estado tiene también, como rango especial y más elevado, el de sabio[216].

Quiero citar aquí todavía otras dos observaciones que hace Aristóteles, porque brindan las aclaraciones más importantes sobre la forma de la conciencia platónica y representan el reverso de la cara a la que dirigimos nuestra consideración en relación con el σοφός.

Aristóteles dice de Platón:

«En el Fedón dice así: que las ideas[217] son causas tanto del ser como del devenir. Pero, aun existiendo las ideas, con todo no se originarán las cosas que participan de aquellas si no existe lo que ha de mover<las> » […] l. c. [991 b 3-5].

No son solo los entes, es la esfera del ser lo que Platón quiere arrebatar para la idealidad: esa idealidad es un reino cerrado, específicamente distinto en la conciencia filosofante; puesto que es así, carece de movimiento.

Esta contradicción en la conciencia filosofante debe objetivarse incluso para ella <, la conciencia>, y debe arrojar fuera de sí esta contradicción.

---

[216] Alusión a los fracasados intentos platónicos de establecer una república ideal en Siracusa, con el apoyo del tirano Dión. El propio Platón dice, en la *República*, libro V, 473 C-D: «A menos que los filósofos ejerzan como reyes en los estados, o que aquellos a los que actualmente se llama reyes y soberanos lleguen a ser auténticos y competentes filósofos, y se vean reunidos en un mismo sujeto el poder político y el filosófico… no cesarán los males de los estados».

[217] Εἴδη, lit.: «especies». Esta expresión no es la típicamente platónica (ἰδέαι, de etimología similar a εἴδη), sino que se halla profusamente utilizada en toda la filosofía griega (particularmente en Aristóteles) para designar el conjunto de caracteres distintivos de la esencia o forma de ser de un ente cualquiera. (Esta nota es válida tanto para esta cita de Aristóteles como para las dos precedentes y la siguiente.)

«Más aún, las ideas no son solo modelos de las cosas sensibles, sino también de las propias ideas, como por ejemplo el género en cuanto género de especies: de modo que la misma cosa será modelo y copia» [l. c., 991 a 29 - 991 b 1].

Lucrecio sobre los antiguos filósofos jonios:

«… descubriendo muchas cosas acertadamente y como por inspiración divina, dieron, como si les brotaran de lo más profundo del corazón, respuestas más venerables y razonablemente ciertas que las que profiere la Pitia desde el trípode y el laurel de Febo»[218], vv 737-740 [= vv 736-739 Diels], lib. I[219].

Es esencial para la determinación de la filosofía natural epicúrea:

1. La *eternidad de la materia*, que se complementa con el <hecho de> que el tiempo es considerado como accidente de accidentes, como solo inherente a los compuestos y a sus casuales eventos[220], y, por tanto, como situado fuera del principio material, del átomo mismo. Esto se complementa además con el hecho de que la sustancia de la filosofía epicúrea es lo reflectante de forma meramente externa, la ausencia de presupuestos, el capricho y la casualidad. El tiempo es más bien el destino de la naturaleza, de lo finito. La unidad negativa consigo misma, su interna necesidad.
2. El vacío, la negación, no es lo negativo de la materia misma, sino el <lugar> donde aquella no está. Por tanto, ella es también, en esta relación, eterna en sí misma.

   La forma que vemos surgir, como producto final del taller de la conciencia filosófica griega, de entre la oscu-

---

[218] Una de las variantes onomásticas de la divinidad olímpica también llamada Apolo.

[219] Del *De rerum natura*.

[220] En latín en el original: «eventis».

ridad de la abstracción y oculta tras su oscura vestimenta es la misma con la que la filosofía griega viviente se pasea por el escenario del mundo, la misma forma que vio dioses hasta en el ardiente horno[221], la misma que apuró la copa del veneno[222], la misma que, como el dios de Aristóteles, disfruta de la suprema bienaventuranza, de la teoría[223].

---

[221] Alusión a Hefesto, dios de la forja y, por extensión, de la industria (véase la nota 189 *supra)*. La alusión pretende, por encima de eso, simbolizar todo el período de la filosofía presocrática, caracterizado por los «sabios» (σοφοί) teórico-prácticos, cuya actividad se vuelca sobre la naturaleza externa.

[222] Alusión a Sócrates, voluntariamente envenenado con cicuta para cumplir su condena. La imagen simboliza, paralelamente al párrafo anterior (véase la nota 221), todo un período de la filosofía griega: el sofístico, caracterizado por su introspección en el hombre.

[223] La trilogía de paradigmas (véanse las notas 221 y 222) se cierra con la figura de Aristóteles y su modelo, ya decididamente teórico, de actividad filosófica.

Filosofía epicúrea. Cuaderno tercero

III. Plutarco. 1. Acerca de que, según Epicuro, no se puede vivir feliz[224]. 2. Colotes

[…] «*Como común meta de estos* (a saber, los placeres), Epicuro había establecido *la remoción de todo dolor*, de forma que la naturaleza acrecentara lo agradable hasta eliminar lo doloroso, *no dejándolo que fuera más allá en magnitud*, sino solo <tolerando> algunas variaciones no obligadas *mientras no se llegase a la ausencia de sufrimiento*: el camino que lleva aquí a través del deseo, siendo la medida del placer, es extremadamente corto y breve. De ahí que, percibiendo la insignificancia de la cosa, retiren su objetivo del cuerpo, como de un lugar fastidioso, para trasladarlo al alma […]» (pág. 1088 [C-D. c. 3]).

.....

«De ahí que, a mi entender, cayendo en la cuenta de esos absurdos, corran a refugiarse en la carencia de sufrimiento

---

[224] En latín en el original: «De eo, quod secundum Epicurum non beate vivi possit».

y en la estabilidad de la carne…[225] Pues la constitución estable[226] de la carne y la firme confianza en lo tocante a ella produce la más elevada e inconmovible alegría a quienes son capaces de reflexionar. En efecto, mira ante todo las cosas que hacen, trasladando arriba y abajo, ora este placer, ora esta ausencia de sufrimiento, o bienestar, <para llevarlos> del cuerpo al alma, y luego nuevamente de esta a aquel, ya que, al fluir, no <es posible> retenerlos… y se ven así obligados a volver a empezar, (como dice <Epicuro>) poniendo el placer de la carne como sostén de la alegría del alma, para acabar nuevamente <yendo> de la alegría al placer a través de la esperanza» (pág. 1089 [D. E. c. 4-5]).

Es esta una importante observación para la dialéctica epicúrea del placer, por más que Plutarco la critique falseándola. Según Epicuro, el propio sabio se halla en esa situación oscilante que aparece como la determinación de la ἡδονή[227]. Solo la μακαριότης[228], el puro reposo de la nada en sí misma, el completo vaciamiento de toda determinación, es Dios; por lo cual tampoco mora, como el sabio, dentro del mundo, sino fuera de él.

«Pues la constitución estable de la carne se origina de muchas maneras, mientras que la segura e inconmovible esperanza sobre la carne no es posible que se origine en el alma dotada de intelecto […]» (pág. 1090 [A. c. 5]).

Cuando Plutarco reprocha a Epicuro que, debido a la posibilidad del dolor, no es posible que se dé la libertad en un presente sano, <hay que decir que> en primer lugar

---

[225] Εὐστάθεια, lit.: «consistencia», «solidez» (en sentido moral: «equilibrio anímico»). Los epicúreos aplican este concepto tanto a la salud del cuerpo como a la del espíritu, y es uno de los llamados placeres «catastemáticos» o constitucionales, estructurales de la sensibilidad humana.

[226] Κατάστημα (véase la nota anterior).

[227] «Placer» (en sentido físico).

[228] Bienaventuranza, felicidad en sentido específicamente moral.

el espíritu epicúreo no es tal que se avenga a debatirse con semejantes posibilidades, sino, dado que la absoluta relatividad, lo casual de la relación en sí, es solo carencia de relación, resulta que el sabio epicúreo toma su situación como algo carente de relación, y en la medida en que es para él más segura. El tiempo, claro está, solo es para él el accidente de los accidentes, ¿cómo habría de introducir su sombra en la compacta falange[229] de la ἀταραξία? En cambio, cuando él <, Plutarco,> toma el presupuesto inmediato del espíritu individual, el cuerpo, como cuerpo sano, entonces lo único que se hace es aproximar al espíritu la carencia de relación, su naturaleza innata, es decir, un cuerpo sano, no diferenciado con respecto al exterior. Cuando esta su naturaleza se le representa <a Epicuro> en el sufrimiento como fantasías y esperanzas de situaciones concretas en las que se manifestó aquel estado característico de su espíritu, entonces esto no significa sino que el individuo como tal ve su subjetividad ideal de forma individual. Para Epicuro, la objeción de Plutarco no significa sino que la libertad del espíritu no se da en el cuerpo sano porque realmente se da; pues la posibilidad, de no ser para impulsar[230], es superflua, incluso por el hecho de que la realidad solo está determinada como posibilidad, como azar. Cuando, por el contrario, se considera la cosa en su universalidad, entonces se trata incluso de una disgregación de la universalidad, si es que la verdadera situación positiva[231] ha de dejarse ensombrecer por singu-

---

[229] Metáfora tomada de la formación táctica del mismo nombre, introducida por los dorios y consistente básicamente en un cuadrilátero formado por filas apretadas de hoplitas, con los escudos y las lanzas perfectamente alineados, formando un auténtico erizo: imagen modélica, pues, de estructura compacta e impenetrable.

[230] Es decir, la posibilidad como «potencia» en sentido aristotélico (véase la nota 206), a saber: virtualidad pendiente de realización, pero que predispone realmente a dicha realización.

[231] Pasaje de difícil interpretación en el manuscrito.

laridades casuales; es decir, justamente en el éter libre[232], pensar en determinadas mixturas, en el efluvio de plantas venenosas, en la respiración de pequeños animales, es decir, no vivir porque se puede morir, etc.; o sea, no otorgarse el disfrute de la universalidad para, desde ella, caer en singularidades. Un espíritu semejante se debate meramente con lo minúsculo, está tan atento que no ve nada. Si, por último, Plutarco quiere decir que hay que preocuparse por conservar la salud del cuerpo, entonces también dice[233] Epicuro esa trivialidad, pero más genialmente: quien siente la situación universal[234] como la verdadera, es quien mejor se preocupa por conservarla. Así es el entendimiento común del hombre. Este cree poder sostener frente a los filósofos, como una terra incognita[235], sus más bobas memeces y tópicos. Cree, cuando arroja cáscaras de huevo a las cabezas, que él es un Columbus[236]. Epicuro, visto desde su sistema (pues ese es su dominio propio, *summum ius*[237], tiene en general razón respecto a que el sabio considera su enfermedad como un no-ser, pero la apariencia se disipa. Si, por tanto, está enfermo, entonces esto es para él un disiparse, que carece de duración; si está sano, en su constitución esencial, entonces

---

[232] Sustancia o elemento situado, según la cosmología griega, en las esferas celestes, caracterizado por su luminosidad, pureza y extrema sutilidad. Según Aristóteles, constituía la «quinta sustancia» o «quinta esencia» del universo (unida a los cuatro elementos más tradicionales: tierra, agua, aire y fuego).

[233] Id. nota 231.

[234] La salud, como estado «común» o «general» del cuerpo humano.

[235] «Territorio inexplorado.»

[236] Metáfora frecuente para caricaturizar al entendimiento vulgar como alguien que cree haber «descubierto América» (jugando a la vez con la imagen del «huevo de Colón» y los «huevos de paloma»: «Columbus», aparte de ser la forma latina del apellido «Colón», significa también en latín: «paloma»).

[237] «Supremo derecho», jurisdicción absoluta.

no existe para él la apariencia, y tiene otras cosas que hacer antes que pensar en que esa <apariencia> pueda existir. Si está enfermo, no cree en la enfermedad, si está sano, actúa como si fuera esta la situación conveniente para él, es decir, actúa como un hombre sano. ¡Qué lastimoso resulta, frente a este individuo resuelto, sano, un Plutarco que evoca a Esquilo, a Eurípides y, por supuesto, al doctor Hipócrates, solo para no regocijarse en la salud!

La salud, como la situación de identidad[238], se olvida de sí misma, pues no tiene absolutamente nada que hacer con el cuerpo[239]; esa diferencia comienza con la enfermedad.

Epicuro, ciertamente, no quiere ninguna <clase de> vida eterna: tanto menos puede parar mientes en la posibilidad de que el instante inmediatamente próximo encierre una desgracia.

Igualmente falso es el siguiente reproche de Plutarco:

«En efecto, dice que los que cometen delitos e infringen las leyes viven todo el tiempo en la infelicidad y el miedo extremo, que, aunque puedan ocultarlos <los delitos>, les es imposible adquirir la confianza de poder mantener el ocultamiento. De ahí que el miedo a lo que pueda sobrevenir, siempre presente, no les deje disfrutar ni tener fe en las cosas presentes. Pero olvidan decirse esto a sí mismos. Pues es posible tener bienestar y salud corporal, pero adquirir la confianza de permanecer siempre así no es factible. Conque necesariamente estarán siempre turbados y angustiados por el porvenir del cuerpo» (pág. 1090 [C-D c. 6]).

Las cosas se desarrollan exactamente al revés de como Plutarco opina. Tan pronto como el individuo quebranta

---

[238] La salud se concibe aquí como la situación en que el cuerpo es «idéntico consigo mismo», es decir, se encuentra en la disposición o estado natural que le es inherente por esencia, sin las «diferencias» (respecto a dicha esencia) que introduce la enfermedad.

[239] En la salud el cuerpo no es motivo de preocupación.

la ley y la costumbre universal, entonces, y solo entonces, empiezan estas a convertirse para él en presupuesto, él cae con ellas en la diferencia, y su redención de esta diferencia sería únicamente la πίστις[240], que, sin embargo, no se halla garantizada por cosa alguna.

En general, lo interesante de Epicuro es cómo él, en cada esfera, rechaza la situación por la cual se incita a manifestarse al presupuesto como tal, y estima como normal aquella situación en la que este queda oculto. La simple σάρξ[241] no es en absoluto objeto de discurso. Precisamente en la justicia que castiga se revela la intrínseca conexión, la muda necesidad, y así como Epicuro aparta esa categoría de la lógica[242], así también aparta de la vida del sabio la apariencia de su realidad. En cambio, el azar de que un justo sufra es una[243] relación extrínseca, no lo arranca de su carencia de relación.

De aquí se desprende también la falsedad de la siguiente objeción de Plutarco: «No cometer ningún delito no sirve en absoluto para tener tranquilidad, pues lo temible no es padecer justamente, sino padecer» (pág. 1090 [D. c. 6]).

En otras palabras, Plutarco opina que Epicuro debiera razonar así de acuerdo con sus principios. No se le ocurre que quizás Epicuro tiene unos principios distintos de los que él le atribuye.

.....

[…][244] más digna de consideración que las precedentes insulsas objeciones morales de Plutarco en su polémica con-

---

[240] «Fe», «confianza».

[241] «Carne», cuerpo viviente en su aspecto más sensible e inmediato.

[242] Epicuro negaba los juicios modales que expresan relación necesaria entre sujeto y objeto.

[243] Expresión incierta en el manuscrito.

[244] Aquí aparece en el manuscrito una palabra ilegible.

tra la teología epicúrea, no por sí misma, sino porque se muestra <en ella> cómo la conciencia habitual, totalmente sustentada en terreno epicúreo, solo se pone en guardia frente a la patente coherencia filosófica. Y a este respecto uno debe tener siempre presente que Epicuro no se ocupa ni de la *voluptas*[245] ni de la certeza sensible, ni de ninguna otra cosa fuera de la libertad y carencia de determinación del espíritu. Recorramos, por tanto, las consideraciones concretas de Plutarco.

[…] «Pero sobre el placer se ha dicho, poco más o menos, […] (*sc*. [por] Epicuro)[246] que la doctrina sobre esto, de tener feliz y provechosa aplicación, *elimina* hasta cierto punto *el miedo y la superstición, aunque no confiere alegría ni gozo con relación a los dioses*. Pero de este modo *hace que se esté en situación de no turbarse ni regocijarse* (es decir, estar carente de relación)[246 bis] *con respecto a ellos*, como nos ocurre con los peces de Hircania[247], de los que no esperamos beneficio ni perjuicio alguno. Si es preciso añadir algo a lo dicho, me parece que hay que retener de ello lo siguiente: primero, que ellos polemizan con los que suprimen las penas, llantos y gemidos con ocasión de la muerte de los amigos, y dicen que la ausencia de pena que degenera en impasibilidad toma principio de otro mal aún mayor, de la crueldad o la

---

[245] «Placer.»

[246] Aclaración de Marx.

[246 bis] Ídem.

[247] Peces de la parte suroriental del mar Caspio, llamado en la Antigüedad Mare Hyrcanum (vecino a la región persa de Hircania). La lectura Ὑρκανοὺς ἰχθύς no se encuentra en la edición de Xylander de 1599, manejada por Marx. Plutarco debió de haber hablado simplemente de los hircanos, cuyo territorio se hallaba demasiado alejado de Grecia y Roma como para poder esperar de ellos «ni beneficio ni perjuicio». La edición de Xylander aparecida en París en 1624 transcribe Ὑρκανοὺς ἢ Σκύθας (= hircanos o escitas»), y la edición de Pohlenz-Westman (Leipzig, 1959), Ὑρκανοὺς ἢ Ἰχθυοφάγους(= «hircanos o ictiófagos, comedores de peces»).

arrogancia desmedida y la rabia. Que, por tanto, es mejor sufrir algo y[248] apenarse y que los ojos se humedezcan y se consuman de tristeza, y, describiendo también[248 bis] todo lo que provoca fuerte emoción, <los epicúreos> parecen individuos que se derriten de sensiblería. En efecto, Epicuro ha dicho esto en otros muchos <escritos>…» (pág. [1100 E-] 1101 [B. c. 20]).

Plutarco no entiende en absoluto el temor a Dios en el sentido de Epicuro, no concibe cómo la conciencia filosófica desea liberarse de aquel. El hombre corriente no conoce esto. Plutarco nos brinda a partir de ahí triviales ejemplos tomados de la experiencia de lo poco que esta fe estremece al público.

Plutarco, en oposición a Epicuro, considera en primer lugar la fe de los πολλοί[249] en Dios y dice que en ellos esta actitud tiene, por supuesto, la forma de temor; es decir, que el temor sensible es la única forma bajo la cual él puede concebir la angustia del espíritu libre ante un ente personal todopoderoso, que absorbe en sí la libertad, excluyéndola por ello mismo de sí. Opina al respecto:

1. Estos hombres temerosos: «temiéndole, en efecto, como a un señor, propicio para con los dóciles, adverso para con los díscolos, con un miedo por el cual no necesitan de muchas cosas que los liberen de delinquir[250], y teniendo tranquilamente en sí mismos el mal como moribundo, se turban menos que los que se sirven de este <mal> con audacia, y que inmediatamente después sienten temor y remordimiento» (pág. 1101 [C-D. c. 21]).

Así que, merced a ese temor sensible, ¿quedan protegidos del mal, como si ese temor inmanente no fuese el

---

[248] Texto corrupto.

[248 bis] Texto corrupto.

[249] «La multitud», «la mayoría» (lit.: «muchos», pero en función más sustantiva que pronominal).

[250] Texto corrupto.

mal? ¿Cuál es, pues, el núcleo del mal empírico? Que el individuo encierre en su naturaleza empírica su naturaleza eterna; pero ¿no es esto lo mismo que si excluyera de sí su naturaleza eterna, la concibiera en forma de permanencia constante de la individualidad en sí misma, de la empiria[251], y, por tanto, la viera como un dios empírico externo a él? ¿O debe ponerse el acento en la forma de la relación? Entonces, ¿es Dios castigador del mal, suave con los buenos, y el mal es aquí acaso el mal para el individuo empírico y el bien es el bien para el individuo empírico, pues ¿de dónde, si no, provendrían ese temor y esa esperanza, dado que el individuo debe habérselas con lo que es el bien y el mal para él? En esta relación Dios no es nada más que el carácter común de todas las consecuencias que pueden tener las malas acciones empíricas. Así que ¿acaso por temor a que, a través del bien que el individuo empírico conquista con la mala acción, se sigan males mayores y se echen a perder mayores bienes, acaso por eso no realiza malas acciones, de modo, pues, que la continuidad de su bienestar no sea turbada por la posibilidad inmanente de verse arrancado de aquella <continuidad>?

¿No es esto lo mismo que dice Epicuro con palabras llanas: no obres injustamente para que no estés constantemente con el temor de ser castigado? Esta relación inmanente del individuo con su ἀταραξία se representa[252], por consiguiente, como la relación con un dios existente fuera de él, pero que, a su vez, no tiene ningún contenido, exactamente igual que aquella ἀταραξία, que es aquí la continuidad del bienestar. El temor al futuro, esa situación de inseguridad, se incluye aquí en la lejana conciencia de Dios, considerada como una situación que preexiste ya en

---

[251] Transcripción literal del término griego homónimo, acuñado por Aristóteles. Equivale, en sentido lato, a nuestra «experiencia».

[252] Texto de dudosa lectura en el manuscrito.

él, pero solo como amenaza, exactamente, pues, como en la conciencia individual.

2. Dice Plutarco que esta actitud hacia Dios también procura *voluptas*.

«[…] Pero donde más cree y piensa que está presente Dios, allí es donde más aleja (*sc*. el alma) penas y temores y preocupaciones y se abandona al goce hasta la embriaguez, la broma y la risa en los lances amorosos…» (pág. 1101 [E. c. 21]).

Más adelante cuenta que ancianos, mujeres, mercaderes y reyes disfrutan en los días de festividad religiosa…

«Pues no es la abundancia de vino, ni el atractivo de la carne lo que produce gozo en las fiestas, sino también la buena esperanza y la fe en que Dios se halla presente y acepta las celebraciones con agrado» (pág. 1102 [A. c. 21]).

Vale la pena mirar más de cerca cómo describe Plutarco esa alegría, esa *voluptas*.

En primer lugar dice que el alma se halla más libre que nunca de penas, temores y preocupaciones cuando Dios está presente. Así, pues, la presencia de Dios queda determinada como libertad del alma frente al temor, la pena y la preocupación. Esta libertad se exterioriza en un júbilo expansivo, pues esta es la exteriorización positiva del alma individual respecto a esa situación suya.

Más adelante: la diferenciación casual de la posición individual cesa en aquella alegría. Así, pues, el vaciamiento del individuo de ulteriores determinaciones es el individuo determinado como tal en aquella fiesta, y esta es una determinación esencial. Finalmente, no es el goce separado, sino la seguridad de que Dios no es nada separado, sino que tiene como contenido el alegrarse de esa alegría del individuo, el mirar con beneplácito hacia ella, y, por consiguiente, incluso el estar en la determinación del individuo que se alegra. Así, pues, lo que aquí se diviniza y festeja es la individualidad divinizada, como tal, liberada de sus

ataduras[252 bis] habituales, a saber, el σοφός de Epicuro con su ἀταραξία. Es la inexistencia de Dios como Dios, pero como existencia de la alegría del individuo, la que se adora. Este Dios no tiene ninguna otra determinación. Sin duda, la forma real en que esta libertad del individuo se presenta aquí es el goce, y, por supuesto, el goce concreto, singular, el goce que no se ve turbado. La ἀταραξία, pues, se cierne como la conciencia universal sobre las cabezas, pero su manifestación es la *voluptas* sensible, como en Epicuro, solo que allí es conciencia total de la vida lo que aquí es situación viva concreta, que por esa razón en Epicuro la manifestación concreta es indiferente y está animada por su alma, la ἀταραξία, <mientras que> allí este elemento se pierde más en la singularidad, y ambos se hallan inmediatamente mezclados, y por eso mismo inmediatamente separados. Hasta tal punto resulta penosa la distinción de lo divino que Plutarco hace valer contra Epicuro, y cuando, por hacer aún una observación, Plutarco dice que los reyes no disfrutan tanto en sus *publicis convivis et viscerationibus*[253] como en los banquetes sacrificiales, eso no significa sino que en aquel caso el goce se ve como algo humano, casual, y, en este caso, en cambio, como divino, el goce individual como divino; lo cual, por tanto, es rigurosamente epicúreo.

De esta relación[254] de los πονηροί y πολλοί[255] con Dios, Plutarco distingue la relación del βέλτιον ἀνθρώπων καὶ θεοφιλέστατον γένος[256] [pág. 1102 D. c. 22]. Veamos en qué aventaja aquí a Epicuro.

[252 bis] Texto de dudosa lectura en el manuscrito.

[253] «Banquetes públicos y distribuciones públicas de carne» (se refiere a la beneficencia oficial practicada en muchos estados antiguos merced al régimen clientelar en ellos imperante).

[254] Texto de interpretación dudosa.

[255] «Desgraciados.»

[256] «La mejor estirpe de hombres y la más cara a Dios.»

Dice Plutarco:

«[…] Hallándose juntamente[257] en semejantes placeres puros <basados> en la creencia acerca de Dios como que es guía de todo lo bueno, padre de todo lo bello, y que nada malo puede hacer, por ley, ni padecerlo. Pues es bueno, y a <quien es> bueno no le asalta la envidia, ni el temor, ni la cólera, ni el odio respecto a nada. Pues no <es propio> del calor enfriar, sino calentar: como tampoco del bueno <es propio> perjudicar. La cólera ha sido puesta por naturaleza a la máxima distancia de la gentileza, como el rencor de la benevolencia, la filantropía y benignidad de la animosidad y la ira. Pues aquellas son propias de la virtud y la fuerza[258], estas de la debilidad y la maldad. Pues lo divino no se aviene <por igual> con el orgullo y la gentileza, sino que su naturaleza le lleva a otorgar gracia y ayuda, no a encolerizarse y actuar malévolamente […]» (pág. 1102 [D. E. c. 22]).

El sentido filosófico de que Dios sea el ἡγεμὼν ἀγαθῶν[259] y el padre πάντων καλῶν[260] reside en que la idea del bien no es un predicado de Dios, sino la divinidad misma. Sin embargo, en la determinación de Plutarco subyace un resultado totalmente distinto. El bien se toma en la más estricta oposición al mal, pues el primero es una manifestación de la virtud y la fuerza, el otro de la debilidad, la privación y la maldad. Por consiguiente, se aparta de Dios el juicio, la diferencia, lo cual es precisamente un principio fundamental de Epicuro, que por ello, consecuentemente, encuentra esa indiferenciación en el hombre, tanto teorética como prácticamente, en su identidad inmediata, en la sensibilidad,

---

[257] Texto corrupto.

[258] Δύναμις, «potencia», pero en sentido distinto al filosófico-aristotélico de «virtualidad» (cf. la nota 206); aquí tiene el significado usual de «poder», «fuerza activa».

[259] «Soberano de los buenos.»

[260] «De todos los bienes.»

mientras que <en Dios> la encuentra como vacío, puro *otium*[261]. Dios, que es determinado como el bien mediante la remoción del juicio, es el vacío, pues toda determinación lleva en sí una faceta que mantiene contra lo otro y encierra en su seno, y que revela por tanto, en la oposición y la contradicción, su ὀργή[262], su μῖσος[263], su φόβος[264] a perderse. Por consiguiente, Plutarco pone la misma determinación que Epicuro, pero solo como imagen, como representación a la que nombra dentro de su denominación conceptual y que borra la imagen humana.

Por eso suena tan mal la pregunta:

«¿Acaso creéis que los que niegan la providencia precisan de otro castigo y que no tienen bastante con el de privarse a sí mismos de un placer y una alegría tan grande?» [págs. 1102 F-1. 103 A. c. 22], pues hay que sostener, por el contrario, que quien más satisfacción siente en la consideración de lo divino es quien contempla la pura dicha en sí, sin ninguna clase de relación aconceptual antropomórfica, y viceversa. Es ya la misma dicha de tener el pensamiento de la pura dicha, por más abstractamente que se conciba, lo que vemos en los santones indios. Al margen de eso, Plutarco ha suprimido la πρόνοια[265] desde el momento en que ha contrapuesto el mal, la diferencia, a Dios. Sus descripciones posteriores son puramente aconceptuales y sincretistas; por otra parte, muestra en todo momento que está tratando del individuo, no de

---

[261] «Ocio» (en el manuscrito, la expresión «puro otium» aparece escrita encima de «vacío»).

[262] «Cólera.»

[263] «Odio.»

[264] «Miedo.» Este y los otros sentimientos expresados en los tres términos griegos recién citados constituyen otras tantas fuentes de desdicha para la ética epicúrea, en cuanto turban la ataraxia y la apatía propias del estado de felicidad.

[265] «Providencia.»

Dios. Por ello, Epicuro es lo suficientemente honrado como para no dejar que Dios se acongoje por el individuo.

Por consiguiente, la dialéctica interna de su pensamiento obliga a Plutarco a volver a hablar, en lugar de lo divino, del alma individual, con lo que vuelve al λόγος περὶ ψυχῆς[266]. De Epicuro se dice:

«[…] de modo que exultará de gozo (*sc*. el alma) si asimila esta sapientísima y divina doctrina, <a saber>, que el *final del sufrimiento* es para ella *la destrucción, la corrupción y la nada*» (pág. 1103 [E. c. 23]).

No hay que dejarse engañar por las palabras llenas de unción de Plutarco. Veremos cómo él mismo suprime cada una de sus determinaciones. Ya la artificiosa atenuación τοῦ κακῶς[267] πράττειν πέρας[268], seguida de su contraposición ἀπολέσθαι[269] y φθαρῆναι[270] y μηδὲν εἶναι[271], muestra dónde se pone el acento, cuán tenuemente en un lado y con qué triplicada intensidad en el otro.

La consideración se reparte de nuevo entre la relación de τῶν ἀδίκων καὶ πονηρῶν[272], a continuación de los πολλῶν καὶ ἰδιωτῶν[273], y finalmente de los ἐπιεικῶν καὶ νοῦν ἐχόντων[274] (pág. 1104 [A. c. 25]), con la doctrina de la pervivencia

---

[266] «Discurso acerca del alma.»

[267] En el manuscrito Marx transcribe erróneamente καλῶς πράττειν en lugar de κακῶς πράττειν, con lo que, literalmente, el texto griego diría, según Marx, «bienestar» en lugar de «sufrimiento».

[268] «El final del sufrimiento.»

[269] «Destrucción.»

[270] «Corrupción.»

[271] «Nada.»

[272] «Los injustos y perversos.»

[273] «Hombres del montón, vulgares.»

[274] «Respetables e ilustrados.» Con estas tres últimas parejas de conceptos, Marx hace referencia a la concepción mística de las tres categorías fijas de hombres, desarrollada por Plutarco en su escrito *De eo, quod secundum Epicurum non beate vivi possit*.

del alma. Ya esta distribución en diferencias cualitativas fijas muestra lo poco que Plutarco entiende a Epicuro, quien, como filósofo, considera la relación del alma humana en general, y si, pese a su determinación, sigue ciertamente siendo un esporádico <filósofo> de la ἡδονή[275], Plutarco debería haber visto que cada filósofo ensalza instintivamente una ἡδονή que le es ajena en su limitación. Para los injustos se vuelve ahora a recurrir al miedo como instrumento de enmienda. Ya hemos considerado esta objeción. Si en el miedo, por supuesto, miedo interno, no pasajero, el hombre queda determinado como animal, entonces hay que tener en cuenta que en el animal es completamente indiferente cómo se le tiene enjaulado. Si un filósofo no tiene por el colmo de la deshonra considerar al hombre como animal, entonces ya no tiene absolutamente nada que conceptualizar.

«Para la gran mayoría se da también, sin temor por lo <que ocurre> en el Hades, la esperanza acerca de la leyenda de la eternidad y *el deseo de existir, que es superior a todos los instintos* y el más grande de ellos, sobrepasando en placer y dulzura a aquel pueril temor[276] (pág. 1104 [B-C. c. 26]). O bien los que pierden hijos, mujer y amigos *prefieren que* <estos> *existan de alguna manera y permanezcan sufriendo antes que ser totalmente eliminados*, aniquilados y *reducidos a la nada*. Y escuchan con agrado los términos <que hablan> de que *el que muere cambia de lugar y de forma* y cuantos enseñan que la muerte *es una mutación del alma, no su corrupción* […]» (pág. 1104 [C. c. 26]).

«… Y ante <expresiones como> *se ha destruido*, *ha sido eliminado* y *no existe*, se turban:… o también *los preparan para la muerte* los que dicen esto: *que los hombres hemos nacido una sola vez, y no es posible nacer dos veces*… Pues también

---

[275] «Placer».

[276] Texto alterado. En la traducción castellana se ha procurado corregir varios anacolutos.

tienen el presente por algo sin importancia, más aun, no se preocupan ni tanto así por el hecho de despreciar todo aquello de lo que no disfrutan, y sienten muy poco interés por el valor y la acción, como desanimados, y *se infravaloran a sí mismos como seres efímeros* e inseguros, cosa que no merece ni un comentario [pág. 1104 E-F. c. 26, 27]. Pues *la insensibilidad y la descomposición y* <la tesis de> *que a nosotros no nos afecta para nada la insensibilidad, no eliminan el temor a la muerte, sino que añaden algo así como su demostración. Pues esto mismo es lo que teme la naturaleza… la disolución del alma en la ausencia de pensamiento y de sensaciones, y Epicuro, convirtiéndola en dispersión hacia el vacío y los átomos, todavía quebranta más la esperanza de la incorruptibilidad: por la cual apenas tengo que decir que todos y todas están bien dispuestos a ser* mordidos por Cerbero y a viajar al <lugar> impenetrable con tal de permanecer en la existencia y no ser aniquilados» (pág. 1105 [A. c. 27]).

Nos situamos ahora en la visión de los πολλοί[277], si bien al final se muestra que pocos quedan excluidos de ella, o por mejor decir, todos, δέω λέγειν πάντας[278], juran esta bandera.

La diferencia cualitativa con respecto al grado anterior apenas existe propiamente, sino que lo que antes aparecía en forma de temor animal aparece aquí en forma de temor humano, en forma de sentimiento. El contenido sigue siendo el mismo.

Se nos dice que el deseo de existir es el amor más antiguo; ciertamente, el amor más abstracto y, por tanto, más antiguo, es el amor a uno mismo, el amor a la propia existencia particular. Pero esto es en realidad un asunto más que manido, que se toma de nuevo y se rodea de un halo de nobleza con la apariencia del sentimiento. De modo que quien pierde es-

---

[277] «La mayoría.»

[278] «Tengo que decir que todos.»

posa e hijos prefiere que estos estén *en alguna parte*, aunque lo *pasen mal*, a que se hayan extinguido por completo. Si se tratara meramente de amor, entonces la esposa y el hijo del individuo pervivirían como tales en lo más profundo y puro del corazón de ese individuo, en una forma de ser superior a la de la existencia empírica. Solo que las cosas son de otra manera. La esposa y el hijo están meramente como esposa e hijo en la existencia empírica en tanto en cuanto el individuo mismo existe empíricamente. Por tanto, el <hecho de> que él prefiera saberlos en algún lugar, dentro del espacio sensible, por mal que les vaya, no significa sino que el individuo quiere poseer la conciencia de su propia existencia empírica. El manto del amor era simplemente una sombra, el desnudo Yo empírico, el amor a uno mismo, el amor más antiguo, es el núcleo, y no se ha reducido a ninguna forma más concreta o más ideal. Suena mejor, opina Plutarco, el término modificación que extinción completa. Solo que la modificación no tiene por qué ser cualitativa, el Yo singular debe permanecer en su ser singular y el nombre, por tanto, es simplemente la representación sensible de aquello que es, y debe referirse a lo contrario. Es, por tanto, <el nombre> una mendaz ficción. La cosa no debe ser modificada, sino solamente colocada en un lugar oscuro, la interposición de una fantástica distancia debe ocultar el salto cualitativo —y toda diferencia cualitativa es un salto, sin que este salto suponga ninguna idealidad.

Plutarco piensa además que esta conciencia de la finitud hace impotente e inactivo, y testimonia[279] disconformidad con la vida presente; sin embargo, la vida no transcurre, sino solo el ser singular. Si este ser singular se considera como aparte de esa vida universal permanente, ¿puede acaso llegar a ser más rico y pleno prolongando su mezquindad por una

[279] Texto confuso.

eternidad? ¿Cambia esta <eternidad> su relación o acaso no permanece más bien el ser singular osificado en su inactividad? ¿Acaso no es lo mismo que hoy se encuentre en esa relación de indiferencia respecto a la vida o que este Epicuro dure miles de años?

Al final explicita exactamente Plutarco que la cosa no afecta al contenido ni a la forma, sino al ser de lo individual. Ser, aunque sea devorado por Cerbero. ¿Cuál es entonces el contenido de su doctrina de la inmortalidad? Que el individuo, abstraído de la cualidad que le da aquí su posición individual, permanece, no como el ser de un contenido, sino como la forma atomística del ser; ¿no es esto lo mismo que dice Epicuro, a saber, que el alma individual se disuelve y regresa a la forma de los átomos? Asignarles a esos átomos como tales un sentimiento, por más que se conceda que el contenido de ese sentimiento es indiferente, constituye sin más una representación inconsecuente. Plutarco, pues, en su polémica contra Epicuro, recita la doctrina epicúrea: no por ello olvida el presentar por encima de todo el μὴ εῖναι[280] como lo más espantoso. Ese puro ser-para-sí[281] es el átomo. En definitiva, si al individuo, no en su contenido, que, en tanto que general, existe en sí mismo y, en tanto que forma, se individualiza eternamente, si a ese individuo como ser individual se le asegura la inmortalidad, entonces desaparece la diferencia concreta del ser-para-sí, pues la diferencia no significa que el individuo siga existiendo, sino que lo eterno subsiste frente a lo transitorio, y ello no es sino afirmar que el átomo como tal es eterno y que lo dotado de alma vuelve a esta su forma fundamental.

Epicuro propone igualmente esta doctrina de la inmortalidad, pero es lo suficientemente filosófico y consecuente como para llamar las cosas por su nombre, para decir que

---

[280] «No ser.» Aquí en el sentido fuerte, etimológico, de «no existir».

[281] *Fürsichsein*.

lo dotado de alma retrocede a la forma atomística. De nada sirve aquí una teoría a medias. Si debe desaparecer cualquier diferencia concreta del individuo que muestre la vida misma, entonces deben desaparecer todas las que no sean en sí mismas universales y eternas. Si el individuo no por ello debe permanecer indiferente hacia esa μεταβολή[282], entonces queda simplemente esa cáscara atomística del anterior contenido que es la doctrina de la eternidad de los átomos.

> Para quien temporáneo lo eternal
> y eterno es lo temporal,
> no hay ya lugar
> a disputar[283],

dice Jacobus Bohemus[284].

«Por lo cual, junto con la creencia en la inmortalidad <del alma>, suprimen <los epicúreos> las más dulces y grandes esperanzas de la mayoría de los hombres» (pág. 1105 [B-C. c. 28]).

Cuando, pues, dice Plutarco que Epicuro suprime con la inmortalidad las más dulces esperanzas de la multitud, en realidad debería haber dicho mucho mejor lo que expresa refiriéndose a otra cosa, «[…] no suprime […], sino que añade […] una especie de demostración <de la inmortalidad del alma>» [pág. 1105 A. 27].

Epicuro no suprime esta creencia, la aclara, la lleva a su expresión conceptualmente adecuada.

---

[282] «Cambio», «mutación».

[283] Marx cita probablemente estos versos de Jacob Böhme a partir del escrito de Feuerbach, *Historia de la filosofía moderna desde Bacon de Verulamo hasta Benito Spinoza*, Ansbach, 1833, pág. 161, donde aparecen cambiadas de sitio las palabras «eternidad» y «tiempo» en las dos primeras líneas.

[284] *Sic* (con el nombre y apellido latinizados, tal como prescribía la norma académica de la época).

Llegamos ahora a la clase de los ἐπιεικῶν y νοῦν ἐχόντων[285]: se entiende que no se vaya en absoluto más allá de lo anterior, sino que lo que al principio aparecía como temor animal, luego como temor humano, como tímida protesta, como reluctancia ante el desahucio del ser atomístico, aparezca ahora en forma de arrogancia, de exigencia y de justificación.

De ahí que a esta clase, tal como la determina Plutarco, sea a la que más falta le hace el entendimiento. La clase inferior carece de pretensiones, la segunda gime y quiere que todo le agrade para redimir el atomismo, la tercera es el filisteo que exclama: ¡Dios mío, estaríamos apañados! ¡Solo faltaría que el demonio fuera un tío listo, y respetable!

«Así, pues, ¿qué pensamos acerca de <las esperanzas de> los buenos que han vivido piadosa y honradamente, que creen que nada malo <hay> allá <en la otra vida>, sino solo lo más hermoso y divino? Pues, en primer lugar, igual que los atletas no reciben corona sin competir, sino solo tras haber competido y vencido: así es admirable cómo, *creyendo que los premios de la vida para los buenos se dan después de la vida*, consideran la virtud en vistas a aquella esperanza en la que también entra que los que ahora *se ensoberbecen por la riqueza y el poder y desprecian insensatamente a los mejores, necesariamente hayan de sufrir digno castigo*. Además, ninguno de los que desean aquí la verdad y la visión del ser[286] llegó a saciarse suficientemente… Así que creo que la muerte es un bien grande y realmente definitivo, como que <solo> entonces vivirá el alma una vida verdadera, no viviendo [aquí] realmente, sino como padeciendo un sueño» (pág. 1105 [C-D. c. 28]).

Así, pues, estos buenos y sagaces hombres esperan la remuneración de la vida después de esta, con toda la inconsecuen-

---

[285] Véase la nota 274, *supra*.

[286] Τοῦ ὄντος = la existencia o realidad hipostasiada.

cia que implica en este caso el esperar como remuneración una segunda vida, pues para ellos la remuneración de la vida es algo cualitativamente distinto de la vida. Esta diferencia cualitativa queda nuevamente revestida de ficción, la vida no es suprimida y elevada[287] a ninguna esfera superior, sino llevada a otro lugar. Su postura, por tanto, se reduce a hacer como si despreciaran la vida, no se les ocurre nada mejor que hacer, solo visten su esperanza con ropaje de exigencia.

Desprecian la vida, pero su existencia atomística es el bien en aquella <vida>, y reclaman la eternidad de su atomística, que es el bien. Si toda la vida se les antoja como una sombra, como un mal, ¿de dónde les viene la conciencia de ser buenos? Simplemente del conocimiento de uno mismo como ser atomístico, y Plutarco va tan lejos que <hace que> ellos no se contenten con esta conciencia, que, puesto que solo es singular y empírica, en cuanto vista por otro, esos buenos hombres se alegren también de que, tras la muerte, aquellos que hasta la fecha les han despreciado deban verlos y reconocerlos a ellos como los realmente buenos, y ser castigados por no haberlos tenido por tales anteriormente. ¡Qué pretensiones! ¡Los malos deben reconocerlos en vida como los buenos, y ellos no reconocen siquiera las potencias universales de la vida como el bien! ¿Acaso no ha exacerbado esto la arrogancia del átomo hasta el último extremo?

¡No se ha dicho allí con palabras escuetas lo pretencioso y siniestro que es lo eterno y lo eterno que se ha hecho el árido

---

[287] *Aufgehoben*. Este es uno de los ejemplos de uso del verbo alemán *aufheben* que mejor cuadra con el sentido habitual que recibe en la terminología filosófica hegeliana: la vida presente negada (suprimida) en su inmanencia y a la vez afirmada (elevada) como trascendente en otra vida cualitativamente diferente (Marx reprocha a Plutarco no haber llegado a esta concepción, sustituyendo la trascendencia por una prolongación de la inmanencia «en otro lugar», pero dentro del mismo marco espacio-temporal de la vida presente).

ser-para-sí sin contenido alguno! No sirve de nada ocultar esto bajo filigranas retóricas, decir que nadie puede satisfacer aquí su ansia de saber.

Esta exigencia no expresa nada más que <el hecho de que> lo universal en la forma de la singularidad debe darse como conciencia, y esta exigencia la cumple eternamente lo universal. Pero en la medida en que se pretende que este <universal> esté presente en aquel excluyente ser-para-sí empírico, ello solo significa que no se está tratando de lo universal, sino del átomo.

Vemos, pues, cómo Plutarco, en su polémica contra Epicuro, se va echando paso a paso en brazos de este, con la diferencia de que Epicuro desarrolla con sencillez, abstracta, veraz y escuetamente, las consecuencias <de su teoría> y sabe lo que dice, mientras Plutarco dice por doquier cosas diferentes de las que cree decir, pero en el fondo también cree cosas diferentes de las que dice.

Esta es, en general, la relación de la conciencia habitual con la filosófica.

III.2. PLUTARCO. COLOTES. EN EDICIÓN DE XYLANDER

«Colotes, a quien Epicuro acostumbraba a llamar cariñosamente Colotuelo y Colotuelito, publicó, oh Saturnino, un libro bajo el título *Acerca de que, según las doctrinas de los otros filósofos, ni siquiera es posible vivir*» (pág. 1107 [D. c. 1]).

Si en el diálogo anterior Plutarco ha tratado de demostrar a Epicuro *quod non beate vivi possit*[288] según su filosofía, ahora intenta confirmar desde el punto de vista de los epicúreos los *dogmata*[289] de los demás filósofos contra esta objeción.

---

[288] «Que no es posible vivir felizmente» (título del diálogo en cuestión).

[289] «Doctrinas.»

Vamos a ver si esta tarea se le da mejor que la anterior, en que su polémica puede llamarse propiamente un panegírico de Epicuro. Es importante este diálogo para la relación de Epicuro con los demás filósofos. Hay un buen chiste de Colotes cuando este, en vez de pan, le ofrece a Sócrates heno y le pregunta por qué no se mete la comida en la oreja sino en la boca. Sócrates se mueve en un ambiente muy cotidiano, una consecuencia necesaria de su posición histórica.

«[…] Leonteo… dice […] que *Demócrito era venerado por Epicuro* por haber sido el primero en adherirse al recto *conocimiento*… porque él fue el primero en *dar con los principios de la naturaleza*» (pág. 1108 [E. c. 3]).

«Quien dice que la mayoría se engaña completamente al suponer que lo que calienta es caliente y lo que enfría es frío, [se engaña a sí mismo] si no cree que la consecuencia de lo que acaba de decir es que ninguna cosa concreta es esto más bien que aquello» (pág. 1110 [A-B. c. 6]).

Plutarco siente un prurito dondequiera que surge la coherencia filosófica de Epicuro. El filisteo cree que, cuando alguien pretende que lo frío no es frío, ni lo caliente es caliente, tal como juzga la mayoría guiada por sus órganos sensoriales, se engaña a sí mismo si no sostiene que no es ni lo uno ni lo otro. El hombre no llega a ver que con ello la diferencia, simplemente, se traslada de la cosa a la conciencia. Si uno quiere resolver en sí misma esta dialéctica de la certeza sensible, ello quiere decir que la cualidad está en el conjunto, en la relación, por tanto, del saber sensorial con lo sensible, pues esta es una relación inmediatamente diferenciada, inmediatamente diferente. Con ello la falta no se traslada ni a la cosa ni al conocimiento, sino que el todo de la certeza sensible es considerado como este proceso oscilante. Quien no tenga la potencia dialéctica suficiente como para negar totalmente esta esfera, quien quiera dejarla en pie, debe también contentarse con la verdad tal como se encuentra en el interior de aquella <esfera>. Plutarco es

demasiado impotente para lo uno, y un señor demasiado honrado y listo para lo otro.

«De modo que podrá aseverarse con verdad acerca de cada cualidad que no es más verdadera su existencia que su inexistencia. Pues para los que están afectados por ella, existirá tal cual, para los que no lo están, no existirá» (pág. 1110 [D. c. 7]).

Así, pues, dice Plutarco, habría que decir de cada cualidad que no es más verdadera su existencia que su inexistencia; pues ello varía según que uno esté o no afectado por ella. Solo que ya su planteamiento muestra que no entiende el asunto. Habla de un ser o no-ser fijo como predicado. Pero el ser de lo sensible consiste más bien en no ser ningún predicado semejante, ningún ser o no-ser fijo. Cuando yo los separo así, separo precisamente lo que en la sensibilidad no está separado. El pensamiento habitual tiene siempre a punto predicados abstractos a los que separa del sujeto. Todos los filósofos han convertido los predicados mismos en sujetos.

Filosofía epicúrea. Cuaderno cuarto

III. Plutarco. 2. Colotes. IV. Lucrecio, *De rerum natura*[290] (libros 1, 2, 3)

.....

IV. Lucrecio. *Sobre la naturaleza de las cosas.* Edición de Eichstädt, 1801, vol. I

.....

Libro I

.....

Así como la naturaleza en primavera se acuesta desnuda y, por así decir, segura de su victoria, pone a la vista todos sus encantos, mientras que en invierno cubre sus vergüenzas y su desnudez con nieve y hielo, de igual modo se diferencia Lucrecio, el fresco, audaz, poético señor del mundo, de Plutarco, quien envuelve su mezquino Yo en la nieve y el hielo

[290] *Sobre la naturaleza de las cosas* (poema filosófico al estilo del *De natura* de Parménides).

de la moral. Cuando vemos un individuo angustiosamente cohibido, acurrucado sobre sí mismo, nos palpamos instintivamente, miramos si todavía existimos y nos invade, por decirlo de algún modo, el temor de perdernos. Pero con la contemplación de un pintoresco saltimbanqui nos olvidamos de nosotros mismos, nos sentimos como desbordando nuestra propia piel cual potencias universales, y respiramos más despreocupadamente. Para quien la cosa se presente más ética y más libremente, para uno que venga incluso del aula de Plutarco, reflexionando sobre la injusticia de que los buenos pierdan con la muerte el fruto de su vida, o para uno que vea realizada la eternidad, <vaya> la osada y tonante canción de Lucrecio:

> […] con áspera
> vara golpeó mi corazón la magna esperanza de una loa,
> a la vez que me inyectó en el pecho un suave amor
> por las Musas: y ahora, por él instigado, con mente fresca
> recorro los parajes apartados de las Piéridas[291], por nadie antes
> en su suelo hollados: es agradable hallar fuentes intactas
> y tomar agua en ellas: es agradable coger flores recién abiertas
> y pedir para mi cabeza insigne corona
> con la que a nadie antes las Musas cubrieron las sienes.
> Ante todo, porque enseño sobre temas importantes, y de los [apretados
> nudos de las religiones en desatar [los espíritus] porfío.
> Después, porque sobre tan oscuro tema compongo luminosos
> poemas, impregnándolo todo con el encanto de las Musas.
> (vv 921 y sigs. [= 922-934 Diels].)

Aquel para quien ya no constituye ningún placer construir todo el mundo con sus propios medios, ser creador del

---

[291] Epíteto aplicado metonímicamente a las Musas (cf. Cicerón).

mundo, como si vagara eternamente dentro de su propia piel, sobre él ha dictado el espíritu su anatema, que se expresa en el interdicto, pero en un interdicto inverso: es arrojado del templo y del goce eterno del espíritu, y se le prescribe cantar canciones de cuna sobre su propia dicha privada y soñar de noche consigo mismo.

«La dicha no [es] el premio de la virtud, sino la virtud misma»[292].

Veremos también de qué forma infinitamente más filosófica que Plutarco concibe Lucrecio a Epicuro. El primer fundamento de una investigación filosófica es un espíritu libre y audaz.

Primeramente hay que reconocer[293] la atinada crítica de los primitivos filósofos de la naturaleza hecha desde un punto de vista epicúreo. Hay que considerarla tanto más cuanto que pone de relieve magistralmente lo especifico de la doctrina epicúrea.

Consideramos aquí de forma particular lo que se enseña acerca de Empédocles y Anaxágoras, pues ello vale aún más acerca de los otros.

1. No hay que tomar por sustancias elementos *determinados*, pues si todo se resuelve en ellos y todo surge de ellos, ¿quién nos autoriza a no tomar más bien, en este proceso de cambio, la totalidad de las demás cosas por principios suyos, puesto que ellos mismos no son sino una forma de existencia determinada y limitada al lado de otras e igualmente son producidos a través del proceso de dichas existencias? Así como viceversa (vv 764 a 767)[294].

2. Si se toman como sustancias varios elementos determinados, entonces estos revelan, por un lado, su unilatera-

---

[292] Fragmento de B. Spinoza, *Ética geométricamente demostrada*, parte V, teorema XLII.

[293] A saber, en Lucrecio.

[294] Versos del *De rerum natura* de Lucrecio.

lidad natural, en cuanto que se sostienen mutuamente en el conflicto, hacen valer sus determinaciones y se disuelven así en su contrario, y por otra parte desembocan en un proceso natural mecánico o de cualquier otro tipo, y revelan que su capacidad plástica se halla reducida a su singularidad.

Si a los filósofos jonios de la naturaleza los disculpamos históricamente con el <argumento de> que para ellos el fuego, el agua, etc., no eran tales objetos sensibles, sino un universal, entonces Lucrecio tiene toda la razón como adversario al imputarles esto como un cargo. Si se toman como sustancias fundamentales elementos visibles a la luz sensible del día, entonces estos tienen su criterio en la percepción sensible, en las formas sensibles de su existencia. Si se dice que es en una ulterior determinación de los mismos donde aquellos son principios de lo existente, entonces es en una determinación oculta a su singularidad sensible meramente intrínseca, y por tanto extrínseca, en donde aquellos son principio; esto es, no lo son como tal elemento determinado, precisamente no en aquello que los distingue de otros como fuego, agua, etc. (vv 773 y sigs.).

3. Pero, en tercer lugar, no solo contradice a la opinión el contemplar determinados elementos particulares[295] como principios, su existencia limitada puesta junto a las otras, de cuyo número han sido caprichosamente segregados y, por ende, no tienen nada que les diferencie de ellos sino la determinación del número, que sin embargo parece ser determinado principalmente como algo limitado más bien a través de la pluralidad, la infinitud de los restantes, no solo su relación con ellos mismos, recíproca en su particularidad, que manifiesta tanto una exclusión como una capacidad plástica encerrada en límites naturales, sino que el propio

---

[295] En el manuscrito, «particulares» aparece escrito encima de «determinados».

proceso en el que deben producir el mundo muestra en ellos mismos su infinitud y mutabilidad.

Puesto que son elementos encerrados en su carácter de naturaleza particular, su relación solo puede ser particular, esto es, solo puede ser su propio ser-realizados, que también tiene, a su vez, la forma de la particularidad y, por supuesto, de la particularidad natural; esto es, su realización es un proceso natural de cambio. Así hacen esos filósofos de la naturaleza que el fuego se resuelva en el aire, así se origina la lluvia, que cae hacia abajo, así la tierra. Lo que aquí se muestra es, por tanto, su propia mutabilidad y no su consistencia, no su ser sustancial al que ellos, como principios, dan valor; pues su realización es más bien la muerte de su existencia particular, y lo producido radica más bien en su inconsistencia (vv 783 y sigs.).

La necesidad recíproca de los elementos y cosas naturales con respecto a su existencia no es nada más que el hecho de que sus condiciones como potencias propiamente dichas están tanto fuera como dentro de ellas.

4. Lucrecio llega ahora a las homeomerías de Anaxágoras. Les reprocha que «los <elementos> primordiales […] son demasiado débiles» [vv 847-848], pues, dado que las homeomerías tienen la misma cualidad, son la misma sustancia que aquello de lo que son homeomerías, debemos asignarles la misma caducidad que vemos con nuestros ojos en sus expresiones concretas. Si en la leña se oculta fuego y humo, quiere decir que es una mezcla *ex alienigeneis*[296] [v 873]. Si cada cuerpo constara de todos los gérmenes[297] sensibles, entonces, una vez destruido, debería mostrar que los contiene.

---

[296] «De elementos extraños.»

[297] «Germen» debe entenderse aquí en sentido genérico, como equivalente a «elemento», es decir, no necesariamente portador de vida.

Puede parecer extraño que una filosofía como la epicúrea, que parte de lo sensible y, como mínimo, lo ensalza cual supremo criterio del conocimiento, ponga como principio algo tan abstracto, una tan *caeca potestas*[298] como el átomo. Sobre esto, vv 773 y sigs., 783 y sigs., donde se demuestra que el principio debe ser una existencia autosuficiente, sin propiedad particular sensible o física ninguna. En sustancia: «[…] los mismos el cielo, el mar, las tierras, los ríos, el sol constituyen» (vv 820 y sigs.).

Le pertenece la universalidad.

Sobre la relación entre el *átomo* y el *vacío*, una observación importante. Lucrecio dice de esta *duplex natura*[299]: «Que ambas sean por sí para sí, además de puras, es necesario» (vv 504 y sigs. [= 503 y sigs. Diels]).

Más adelante se excluyen: «Pues doquiera que el espacio permanece vacío… allí no hay cuerpo alguno» (l. c.).

Cada uno es por sí mismo el principio, por lo que ni el átomo ni el vacío son principio, sino que es su fundamento aquello que cada uno expresa como naturaleza subsistente. Este término medio se sentará en el trono en la conclusión de la filosofía epicúrea.

El vacío como principio del movimiento, vv 363 y sigs. [= 362 y sigs. Diels], y, por supuesto, como principio inmanente, vv 383 y sigs. [= 382 y sigs. Diels], τὸ κενὸν καὶ τὸ ἄτομον[300], la oposición objetivada de pensamiento y ser.

.....

[298] «Ciega potencia.»

[299] «Doble naturaleza.»

[300] «El vacío y el átomo.»

Lucrecio Caro. Sobre la naturaleza de las cosas. Lib. II

.....

La *declinatio atomorum a via recta*[301] es una de las consecuencias más profundas, basada en lo más íntimo del proceder de la filosofía aristotélica. Cicerón se ha reído a gusto en este punto, para él la filosofía es una cosa tan extraña como el presidente de los estados libres de Norteamérica.

La línea recta, la dirección simple, supone supresión-superación del inmediato ser-para-sí, del punto; es el punto superado. La línea recta es el ser-otro del punto. El átomo, lo puntual, que excluye de sí el ser-otro, es absoluto e inmediato ser-para-sí, por lo que excluye la simple dirección, la línea recta, se desvía de ella. Esto prueba que su naturaleza no es la espacialidad, sino el ser-para-sí. La ley que sigue es algo muy distinto de la ley de la espacialidad.

La línea recta no es solo el ser-superado del punto, es también su existencia. El átomo es indiferente respecto a la amplitud de la existencia, no se escinde en sus diferencias, pero tampoco es el mero ser, lo inmediato que, por así decir, está cabe sí sin envidiar a nadie, sino que se halla precisamente en la diferencia de la existencia, se encierra en sí[302] contra esta[303], esto es, expresado intuitivamente: se desvía de la línea recta.

Como el átomo se desvía de su presupuesto, se desprende de su naturaleza cualitativa y prueba con ello que este desprenderse, este estar encerrado en sí mismo carente de presupuestos y contenidos es para él mismo, que de este modo manifiesta su cualidad peculiar, así también la totalidad de

---

[301] «Declinación» (o «desviación») de los átomos a partir de la línea recta.

[302] Frase de interpretación dudosa.

[303] Es decir, la existencia.

la filosofía epicúrea se desvía de los presupuestos, y así también, por ejemplo, el placer es la desviación del dolor y, por ende, de la circunstancia en que el átomo aparece como algo diferenciado, existente, afectado por un no-ser y unos presupuestos. Pero que el dolor existe, etc., que estos presupuestos de los cuales se desvía existen para las cosas singulares, eso es su finitud y en esto él <, el dolor,> es casual. Desde luego, encontramos ya que estos presupuestos, en sí, lo son[304] para el átomo, pues este no se desviaría de la línea recta si aquellos[305] no lo fueran para él. Pero esto estriba en la posición de la filosofía epicúrea; esta busca lo carente de presupuestos en el mundo del presupuesto sustancial, o, expresado lógicamente, en cuanto para ella el ser-para-sí es el principio exclusivo e inmediato, en igual medida se enfrenta inmediatamente a la existencia y no la tiene superada lógicamente.

Se aparta así del determinismo en cuanto que el azar, la necesidad y el albedrío se elevan a ley; Dios se aparta del mundo, este no es para él y por eso mismo él es Dios.

A partir de aquí se puede decir que la *declinatio atomi a recta via* es la ley, el pulso, la cualidad específica del átomo; y es por eso por lo que la doctrina de Demócrito era una filosofía totalmente distinta, no una filosofía del tiempo como la epicúrea.

> Porque si no acostumbraran a declinar todas las cosas desde lo alto,
> […] caerían por el vacío hasta el fondo:
> y no *se originaría el choque* ni se *produciría el golpe*
> *por los principios:* de modo que la naturaleza nunca habría creado nada
> (vv 221 y sigs.).

En cuanto que el mundo es creado, en cuanto que el átomo se relaciona consigo mismo, esto es, con otro átomo,

---

[304] En el manuscrito «es».

[305] Es decir, los principios.

su movimiento no es el que subordina a sí una alteridad, no es el de la línea recta, sino el que se desvía de ella, que se relaciona consigo mismo. Representado intuitivamente: el átomo solo puede relacionarse consigo mismo en tanto en cuanto cada uno se desvía de la línea recta.

.....

Esta *declinatio,* este *clinamen,* no se da ni *regione loci certa*[306] ni *tempore certo*[307], no es ninguna cualidad sensible, es el alma del átomo.

En el vacío caduca la diferencia del peso, o sea, no es ya condición extrínseca del movimiento, sino el movimiento mismo que es-para-sí, inmanente, absoluto.

.....

Esta *potestas*[308], este *declinare*[309], es la obstinación, la testarudez del átomo, su *quiddam in pectore*[310], no caracteriza su relación con el mundo como la relación del mundo escindido, mecánico, con el individuo singular.

Así como Zeus se crió bajo las estrepitosas danzas de armas de los curetes[311], así aquí el mundo bajo el resonante torneo de los átomos.

---

[306] «En lugar cierto.»

[307] «En tiempo cierto.»

[308] «Poder», «facultad».

[309] «Desviarse.»

[310] «Algo en el pecho»; expresión que aparece en los versos II 279 s. de Lucrecio y que se refiere al libre albedrío, a la iniciativa del sujeto.

[311] Demonios benéficos (confundidos más tarde con los coribantes), localizados en Asia Menor y en Creta, donde protegieron a Zeus, recién nacido, de las iras de su padre Cronos, apagando los vagidos con el estrépito de sus escudos. Se les atribuían diversas invenciones: la propia danza de armas aquí citada, el trabajo del bronce, la cría de ganado y la agricultura.

Lucrecio es el auténtico poeta heroico romano, pues canta la sustancia del genio romano; en lugar de las serenas, poderosas figuras totales de Homero, tenemos aquí héroes firmes, impenetrables, armados, a quienes abandonan todas las demás cualidades, tenemos la guerra *omnium contra omnes*[312], la rígida forma del ser-para-sí, una naturaleza desdivinizada y un dios desmundanizado.

Procedemos ahora a la determinación de las cualidades de los átomos más próximas; hemos visto su cualidad interna, inmanente, específica, que es más bien su sustancia. Estas determinaciones son muy débiles en Lucrecio, como que, en general, es una de las partes más arbitrarias y por ende más dificultosas de toda la filosofía epicúrea.

.....

> Luego, *a la novedad de las formas, el aumento del cuerpo* sigue: por lo que no hay lugar a que puedas creer *que las semillas*[313] *se diferencien en virtud de infinitas formas,* conque no quieras que algunas de ellas de *gigantesco tamaño sean:* lo cual ya he enseñado más arriba que no es posible probarlo (vv 495 y sigs.).

Este *dogma epicúreo, a saber, que la figurarum varietas*[314] *no es infinita*, pero que sí en cambio son infinita[315] los *corpuscula eiusdem figurae, e quorum perpetuo concursu mundus perfectus est resque gignuntur*[316], es la observación más impor-

---

Se les consideró modelos de las cofradías religioso-místericas. Su nombre es homónimo del de una tribu etolia radicada en Pleuron.

[312] «De todos contra todos.»

[313] Se refiere también a los átomos como engendradores, al modo de simientes, de todas las cosas.

[314] «Variedad de figuras.»

[315] En latín en el original.

[316] «Corpúsculos de idéntica figura a partir de cuya perpetua concurrencia se ha formado el mundo y las cosas se engendran.»

tante e inmanente sobre la posición que tienen los átomos con relación a sus cualidades, respecto de sí mismos como principios de un mundo.

.....

Y, puesto que he enseñado esto, proseguiré poniendo en conexión con ello algo que, a partir de esta relación, prueba que los elementos primordiales [de las cosas,
que están constituidos por figuras semejantes entre sí,
pasan por ser infinitos: y pues que la *diferencia*
de las formas es finita, resulta necesario, o bien que las que *son semejantes*
sean infinitas; o bien que *el conjunto de la materia*
se mantenga finito: cosa esta última que he probado ser imposible (vv 522 y sigs.).

La distancia[317], la diferencia de los átomos es finita; si se la supusiera infinita, entonces los átomos estarían en sí mismos mediados, contendrían en sí mismos una multiplicidad ideal. La infinitud de los átomos como repulsión, como relación negativa consigo mismos, atestigua <la presencia de> infinitas <partículas> infinitamente semejantes, *quae similes sint*[318], <y> su infinitud nada tiene que ver con su diferencia cualitativa. Si se supone la infinitud de la diversidad de formas del átomo, entonces cada átomo contiene a lo otro en sí suprimido y superado, y hay en consecuencia átomos que representan toda la infinitud del mundo, como las mónadas leibnizianas.

.....

[317] Lucrecio emplea el término *distantia* (de las figuras de los átomos) con sentido equivalente al de «diferencia».

[318] «Que son semejantes.»

[Lib. III]

.....

> Ni puede ser desdichado quien no existe, ni un ápice
> diferir <el tiempo> cual si en ningún tiempo hubiera nacido;
> *como quiera que muerte inmortal de mortal vida se apodera*
> (vv 880 y sigs. [= 867-869 Diels]).

Se puede decir que en la filosofía epicúrea lo inmortal es la muerte. El átomo, el vacío, el azar, el albedrío, la composición son en sí mismos la muerte.

.....

Es conocido que, entre los epicúreos, el azar es la categoría dominante. Una consecuencia necesaria de esto es que la idea solo se ve como circunstancia y la circunstancia es la existencia. La más profunda categoría del mundo, el átomo, su conexión, etc., es por ello desplazada a distancia, considerada como una circunstancia fugaz. Lo mismo se da en los pietistas y naturalistas. La creación del mundo, el pecado original, la redención, todo esto y todas sus determinaciones piadosas, como el paraíso, etc., no son una determinación eterna de la idea, inmanente y desvinculada del tiempo, sino una circunstancia. Así como Epicuro retrotrae la idealidad del mundo, el vacío, a la creación del mundo, así también el sobrenaturalista hace corpórea, en forma de paraíso, la ausencia de presupuestos, la idea del mundo.

Filosofía epicúrea. [Cuaderno sexto]

[Lucrecio. *De rerum natura*]

.....

Así como el νοῦς[319] de Anaxágoras se pone en movimiento con los sofistas (aquí el νοῦς viene a ser, *realiter*[320], el no-ser del mundo) y este *movimiento demoníaco* inmediato se hace objetivo como tal en el *daimonion*[321] de Sócrates, de igual manera el movimiento práctico de Sócrates se hace general e ideal en Platón, y el νοῦς se extiende en un mundo de ideas. En Aristóteles este proceso vuelve a ser aplicado a la singularidad, pero que ahora es la singularidad conceptual real.

Así como en la historia de la filosofía hay puntos nodales que la hacen elevarse por sí misma al plano de la concreción, reconvierten los principios abstractos en una totalidad, cortando con ello el avance de la línea recta, así también hay momentos en que la filosofía vuelve los ojos al mundo exterior, no ya abarcándolo, sino que como persona prácti-

---

[319] «Mente.»

[320] «En sentido real» (no figurado).

[321] Lit.: «genio» o «espíritu inspirador» (sin connotación negativa o maléfica, como el «demonio» cristiano).

ca urde, por así decir, intrigas con el mundo, sale del reino transparente del Amenti[322] y se lanza al corazón de la sirena mundana. Es el carnaval de la filosofía, ya se vista con pelaje canino, como el cínico, ya con la veste sacerdotal como el alejandrino o con perfumado ropaje primaveral como el epicúreo. Lo esencial es que se ponga máscaras de personajes. Así como nos ha llegado la narración de que Deucalión, para la creación del hombre, lanzó piedras tras de sí, así también la filosofía lanza la mirada a sus espaldas (los miembros de su madre son ojos brillantes), cuando su corazón se ha reforzado para la creación de un mundo; pero así como Prometeo, que ha robado el fuego del cielo, empieza a edificar casas y a colonizar la tierra, así también la filosofía, que se ha extendido al mundo, se vuelve contra el mundo aparente. Así ahora la filosofía hegeliana.

Mientras que la filosofía ha terminado constituyéndose en un mundo acabado, total, la determinación de esa totalidad está condicionada en general por su desarrollo; así como ella es la condición de la forma que experimenta su brusca transformación en una relación práctica con la realidad, así también la totalidad del mundo en general se dirime en sí misma, y este dirimirse es ciertamente llevado a su extremo, pues la existencia espiritual se ha liberado, se ha enriquecido con la universalidad, los latidos del corazón son en sí mismos la diferencia hecha forma concreta, que es el organismo en su conjunto. El dirimirse del mundo solo es total cuando sus bandos son totalidades. El mundo es, por tanto, un mundo escindido, que se enfrenta a una filosofía total en sí misma. La manifestación de la actividad de esta filosofía está también, por ello, escindida, y es contradictoria; su universalidad objetiva se invierte en formas subjetivas de la conciencia singular, en las cuales está viva. Sin embargo, no

---

[322] Amenti: lugar de los muertos, según la mitología egipcia, denominación transmitida por Plutarco. (Cf., *supra*, nota 62.)

hay que dejarse inducir a error [por] esa tempestad que sigue a una filosofía grande, a una filosofía universal. Arpas comunes resuenan bajo cada mano; arpas de Eolo, solo cuando la tempestad las tañe.

Quien no se percate de esta necesidad histórica debe negar consecuentemente que pueda simplemente haber aún hombres que vivan de acuerdo con una filosofía total, o tomar la dialéctica de la mesura como tal por la categoría suprema del espíritu que se conoce a sí mismo y asegurar, con algunos de los hegelianos que interpretan falsamente a nuestro maestro, que la *mediocridad* es la manifestación normal del espíritu absoluto; pero una mediocridad que se hace pasar por la manifestación regular de lo absoluto es que ha llegado a caer en la desmesura, o sea, en una pretensión desmesurada. Sin esta necesidad <histórica> no cabe en la cabeza cómo después de Aristóteles pudieron ver la luz un Zenón, un Epicuro, incluso un Sexto Empírico, cómo después de Hegel pudieron hacerlo los casi siempre infundados y deficientes intentos de los más recientes filósofos.

Los talentos mediocres ofrecen en tales épocas el espectáculo diametralmente opuesto al de un gran general. Creen poder reparar los daños mediante la disminución de las fuerzas beligerantes, mediante su atomización, mediante un tratado de paz con las necesidades reales, mientras que Temístocles, cuando era inminente la devastación de Atenas, impulsó a los atenienses a permitir su consumación y fundar en el agua, en un elemento distinto, una nueva Atenas.

Tampoco debemos olvidar que el tiempo posterior a semejantes catástrofes es implacable: feliz si lo caracterizan luchas titánicas, lamentable si se asemeja a los siglos que siguen renqueando a las grandes épocas artísticas. Estos tratan de moldear en cera, escayola y cobre lo que surgió en mármol de Carrara, exactamente igual que Palas Atenea nació de la cabeza del padre de los dioses, Zeus. Titaniformes son, en cambio, los tiempos que siguen a una filosofía total en sí

misma y a sus formas subjetivas de desarrollo, pues es gigantesca la discordia que constituye su unidad. Así, Roma sigue a la filosofía estoica, escéptica y epicúrea. Son desdichados y rígidos <tiempos>, pues sus dioses han muerto, y la nueva diosa tiene todavía, sin más, la oscura forma del destino, de la pura luz o de las puras tinieblas. Todavía carece de los colores del día.

Pero el colmo de la desdicha es que entonces el alma del tiempo, la mónada espiritual, saciada de sí misma, configurada idealmente en sí por todos lados, no puede reconocer realidad alguna disponible sin su concurso. La dicha en semejante desdicha es, por ello, la forma subjetiva, la modalidad en la cual la filosofía se relaciona con la realidad como conciencia subjetiva.

Así, por ejemplo, las filosofías epicúrea y estoica eran la dicha de su tiempo; así busca la falena, cuando el sol universal se ha puesto, la luz de la lámpara particular.

La otra cara, que para el historiador de la filosofía es más importante, es que este vuelco de la filosofía, su transustanciación en carne y sangre, es diferente según la determinación que una filosofía total y concreta en sí misma lleve sobre sí como marca de nacimiento. Es a la vez una respuesta para aquellos que creen que, puesto que Hegel consideró la condena de Sócrates justa, esto es, necesaria, y puesto que Giordano Bruno hubo de expiar el fuego de su espíritu en el humeante fuego de la hoguera, <pueden> entonces concluir, en su absoluta unilateralidad, que la filosofía hegeliana, por ejemplo, ha pronunciado su propia sentencia. Pero es importante desde el punto de vista de la filosofía volver hacia delante esa cara, porque en cierto modo se puede retrotraer aquel vuelco <de la filosofía> a la determinación inmanente y al carácter histórico-mundano del desarrollo de una filosofía. Lo que primitivamente se presentaba como crecimiento es ahora determinación, lo que era negatividad en sí se convierte en negación. Vemos aquí, por así decir, el currículum

vitae de una filosofía llevada a la estrechez, al vértice subjetivo, al igual que, de la muerte de un héroe, puede inferirse la historia de su vida.

Dado que yo considero la posición de la filosofía epicúrea como tal forma de la filosofía griega, ello puede servir aquí como justificación si, en lugar de presentar momentos <determinados> de las filosofías griegas precedentes como condiciones en la vida de la filosofía epicúrea, saco más bien conclusiones de esta para aplicarlas a aquellas y hago así que ella misma exprese su posición propia.

A fin de determinar aún más la forma subjetiva de la filosofía platónica en unos cuantos rasgos, quiero prestar una atención más detallada a algunas opiniones del señor profesor Baur en su obra *Lo cristiano en el platonismo*. Con ello obtenemos un resultado en el que opiniones complementarias quedan determinadas más claramente.

Lo cristiano en el platonismo o Sócrates y Cristo, por D. F. C. Baur, Tubinga, 1837.

Dice Baur, pág. 24: «Según esto, la filosofía socrática y el cristianismo, considerados en este su punto de partida, se relacionan mutuamente como el reconocimiento de sí mismo y el reconocimiento del pecado».

Nos da la impresión de que la comparación entre Sócrates y Cristo, así expuesta[323], es justamente lo contrario de la demostración, lo que ha de ser demostrado, es decir, todo lo contrario a una analogía entre Sócrates y Cristo. El reconocimiento de sí mismo y el reconocimiento del pecado se relacionan desde luego entre sí como lo universal y lo particular, esto es, como la filosofía y la religión. Esta posición la tiene todo filósofo, pertenezca a la Antigüedad o a la Modernidad. Sería la separación de ambas esferas más bien que su unidad, aun-

[323] Después de «expuesta» aparece tachado: «es, ya en su *rafz,* una relación totalmente caprichosa y extrínseca. Apunta por supuesto a una diferencia real, pero en absoluto a una semejanza».

que también, por supuesto, su relación, pues toda separación es separación de un uno. Esto no significaría sino que el filósofo Sócrates se relaciona con Cristo de la misma manera que un filósofo se relaciona con un maestro de la religión. Ahora bien, si se introduce siquiera una semejanza, una analogía entre la gracia y la mayéutica socrática, la ironía, entonces eso ya no significa llevar al extremo la analogía, sino únicamente la contradicción. La ironía socrática, tal como la concibe Baur y tal como debe concebirse con Hegel, esto es, la trampa dialéctica mediante la cual el saber común del hombre no se precipita a partir de su variopinta osificación en la sabihondez autocomplaciente, sino en la verdad inmanente a uno mismo, esa ironía, pues, no es sino la forma de la filosofía tal como se relaciona subjetivamente con la conciencia común. El que en Sócrates tenga la forma de un hombre irónico, de un sabio, se sigue del carácter fundamental y la relación de la filosofía griega con la realidad; entre nosotros[324] ha sido la ironía de Fr. v. Schlegel la que, cual fórmula universal inmanente, se ha aprendido, por así decir, como una filosofía. Pero con respecto a la objetividad, con respecto al contenido, también Heráclito, que llega igualmente, no solo a despreciar, sino incluso a odiar el saber común del hombre, el mismo Tales, que enseña que todo es agua cuando cualquier griego sabía que no podía vivir de agua, o Fichte, con su Yo creador del mundo cuando hasta Nicolai se daba cuenta de que no podría crear mundo alguno, cualquier filósofo que haga valer la inmanencia contra la persona empírica, es un irónico.

Con la gracia, por el contrario, ocurre que, en el reconocimiento del pecado, no solo el que la recibe y llega a reconocer el pecado, sino incluso el que la da, así como la situación que se establece a partir del reconocimiento del pecado, son también personas empíricas.

---

[324] Es decir, en las capas cultas de la sociedad alemana de la época.

Así que, si aquí hubiera una analogía entre Sócrates y Cristo, consistiría en que Sócrates es la filosofía personificada y Cristo la religión personificada. Pero aquí no se trata de una relación general entre filosofía y religión, sino que la cuestión es más bien cómo la filosofía incorporada se relaciona con la religión incorporada. Que se relacionan mutuamente es una verdad demasiado trivial, o más bien la condición general de la pregunta, no el fundamento particular de la respuesta. Ahora bien, así como en este esfuerzo por probar la presencia de lo cristiano en Sócrates la relación de las personalidades confrontadas, Cristo y Sócrates, no queda más determinada que la relación de un filósofo con un maestro religioso en general, así también aparece esta misma vacuidad cuando la articulación moral universal de la idea socrática, el estado platónico, es puesto en relación con la articulación universal de la idea y[325] cuando Cristo como individualidad histórica es puesto en relación preferente con la Iglesia[326].

Si la expresión hegeliana, que Baur acepta, es correcta, a saber, que Platón en su *República* hizo valer la sustancialidad griega contra el principio penetrante de la subjetividad, entonces Platón se halla precisa y directamente enfrentado a Cristo, pues Cristo hizo valer ese momento de la subjetividad contra el estado existente, al que caracterizaba como algo meramente mundano y, por ende, impío. El que la república platónica se quedara en un ideal y la iglesia cristiana se hiciera realidad no es todavía la verdadera diferencia, sino que esta se trueca en que la idea platónica seguía a la realidad, mientras que la cristiana la precedía.

---

[325] En el manuscrito: «la».

[326] Este párrafo concluye en el manuscrito con el siguiente inciso, tachado con varias rayas verticales: «De modo semejante se pasa por alto la importante circunstancia de que la república de Platón es un producto creado por él; la Iglesia, por el contrario, es algo totalmente distinto de Cristo».

Así que, en general, todo esto se expresaría mejor diciendo que se encuentran elementos platónicos en el cristianismo así como elementos cristianos en el platonismo, especialmente porque los más antiguos padres de la iglesia procedían históricamente, en parte, de la filosofía platónica, como es el caso de Orígenes e Ireneo. Es importante para la perspectiva filosófica el hecho de que en la república platónica el primer puesto sea el de los entendidos o de los sabios. Otro tanto ocurre con la relación de las ideas platónicas con el logos cristiano (pág. 38), con la relación entre el recuerdo platónico[327] y la renovación cristiana del hombre de acuerdo con su forma primigenia (pág. 40), con la caída platónica de las almas y la caída en el pecado cristiana (pág. 43), mito de la preexistencia del alma.

Relación del mito con la conciencia platónica.

Transmigración platónica de las almas. Conexión con los astros.

Baur dice en la pág. 83: «No hay ninguna otra filosofía de la Antigüedad en que la filosofía lleve tanto en sí misma el carácter de la religión como el platonismo».

Esto debe también proceder del hecho de que Platón caracteriza la «tarea de la filosofía» (pág. 86) como una λύσις, ἀπαλλαγή, χωρισμός[328] del alma con respecto al cuerpo, como un morir y un μελετᾶν ἀποθνήσκειν[329].

«El que esta fuerza liberadora se asigne siempre en última instancia a la filosofía es, por supuesto, lo unilateral del platonismo […]» (pág. 89).

Por un lado podría aceptarse la expresión de Baur de que ninguna filosofía de la Antigüedad lleva más en sí el

---

[327] Se refiere a la teoría de la «anámnesis» por la que, según Platón, la visión de los seres actuales concretos despierta el recuerdo de las ideas puras contempladas por el alma antes del nacimiento.

[328] «Desvinculación, liberación, separación» *(Fedón*, 67 d).

[329] «Ejercitarse en morir» (Ibíd., 67 e 3).

carácter de religión que la platónica. Aunque eso solo significaría que ningún filósofo ha enseñado la filosofía con más inspiración religiosa, que para nadie ha tenido la filosofía en mayor medida la determinación y la forma de, por así decir, un culto religioso. Para los filósofos más profundos, como Aristóteles, Spinoza, Hegel, su conducta aún tenía una forma más universal, menos sumida en el sentimiento empírico, pero precisamente por eso la inspiración de Aristóteles, cuando ensalza la θεωρία[330] como lo mejor, τὸ ἥδιστον καὶ ἄριστον[331], o cuando admira la racionalidad de la naturaleza en el tratado περὶ τῆς φύσεως ζωϊκῆς[332], o la inspiración de Spinoza, cuando habla de la consideración *sub specie aeternitatis*[333], del amor de Dios o de la *libertas mentis humanae*[334], o la inspiración de Hegel, cuando desarrolla la eterna realización de la Idea, el magnífico organismo del universo del espíritu; esta inspiración, digo, es más acendrada, más cálida, más beneficiosa para el espíritu de cultura universal; por eso aquella inspiración <platónica> se enciende hasta la cumbre del éxtasis, y esta otra, <aristotélica, spinoziana y hegeliana,> hasta el puro fuego ideal de la ciencia; por eso aquella era solo la caldera de corazones individuales; esta, en cambio, el espíritu animador de desarrollos histórico-mundiales.

---

330 «Teoría», etimológicamente, «contemplación» (opuesto a «acción», «praxis»).

331 «Lo más agradable y noble.»

332 «Sobre la naturaleza de los animales.» Obra inexistente. La referencia corresponde en realidad a *Sobre las partes de los animales*, I 5, 645 a 5-6.

333 «Bajo el aspecto de la eternidad», categoría gnoseológica spinoziana análoga a lo que otros racionalistas llaman «conocimiento racional» (opuesto a «conocimiento empírico»). En el mismo Spinoza aquella categoría se opone a «sub specie temporis»: «bajo el aspecto del tiempo» (conocimiento empírico).

334 «Libertad de la mente humana.»

A partir de aquí puede concederse, por un lado, que en la religión cristiana, como suprema cima de la evolución rel[igiosa], deban encontrarse más concordancias con la forma subjetiva de la filosofía platónica que con las otras filosofías antiguas, pero de igual manera debe afirmarse inversamente, por las mismas razones, que en ninguna filosofía podría expresarse más claramente la contraposición entre lo religioso y lo filosófico, puesto que aquí la filosofía aparece con las características de la religión, y allí la religión aparece con las características de la filosofía.

Además, las expresiones de Platón sobre la liberación del alma, etc., no demuestran absolutamente nada, pues todo filósofo quiere liberar el alma de sus limitaciones empíricas; lo análogo con la religión sería solo la falta de filosofía, es decir, el considerar esto como la tarea de la filosofía, cuando en realidad es simplemente la condición para la liberación de esta, el mero principio del principio.

Por último, no es ningún defecto de Platón, ninguna unilateralidad, el que atribuya en última instancia a la filosofía esta capacidad liberadora, a no ser la unilateralidad que le hace ser un filósofo y no un maestro de la fe. No es unilateralidad de la filosofía platónica, sino aquello por lo que esta es única y exclusivamente filosofía. Es el medio por el que suprime la fórmula recién censurada referente a una tarea de la filosofía que en realidad no sería tal.

«Aquí, pues, en el anhelo por dar al objeto conocido mediante la filosofía un fundamento [objetivo] independiente de la subjetividad del individuo, se halla también el motivo por el que Platón, precisamente cuando desarrolla verdades que tienen el más alto interés ético-moral, las expone también en forma mítica» (pág. 94).

¿Acaso queda algo definido de esta manera? ¿No contiene incluso esta respuesta, como núcleo, la pregunta por el motivo de este motivo? Se pregunta, en efecto, cómo es que Platón siente el anhelo de dar ante todo un fundamento

mítico al objeto conocido mediante la filosofía. Semejante anhelo es lo más sorprendente, lo que puede decirse por parte de un filósofo cuando no encuentra el poder objetivo en su propio sistema, en la potencia perenne de la idea. Por eso Aristóteles llama cenologizar al mitologizar[335].

A primera vista se puede encontrar la respuesta a esto en la forma subjetiva del sistema platónico, a saber, la forma dialogal, y en la ironía. Lo que es exigencia de un individuo y, como tal, se hace valer en contraposición a otras opiniones o individuos, precisa de un apoyo mediante el cual la certeza subjetiva se convierta en verdad objetiva.

Solo que uno puede seguir preguntándose por qué esta mitologización se encuentra en los diálogos que desarrollan preferentemente verdades éticorreligiosas, mientras que el puramente metafísico *Parménides* está exento de ella; se pregunta uno por qué el fundamento positivo es mítico y se basa en una analogía con los mitos.

Y aquí surge el meollo del asunto. En los desarrollos de determinadas cuestiones éticas, religiosas o incluso cosmológicas, como en el *Timeo*, no se conforma Platón con su exposición negativa de lo absoluto, pues no es suficiente, como dice Hegel, sumergirse en el seno de una noche en la que todos los gatos son pardos[336]; ahí se aferra Platón a la exposición positiva de lo absoluto, y su forma esencial, fundamentada en sí misma, es el mito y la alegoría. Allí donde lo absoluto está en un lado y la limitada realidad positiva en el otro y, ello no obstante, se ha de mantener lo positivo, esto se convierte en el medio a través del cual aparece la luz absoluta, la cual se quiebra en un fabuloso juego de colores y lo limitado, lo positivo, significa algo diferente de sí mis-

---

[335] Μυθολογίζειν y κενολογίζειν, lit.: «hablar a base de mitos», «hablar a base de vaciedades».

[336] Referencia a un pasaje del prólogo a la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel, donde aparece esta imagen casi literalmente.

mo, tiene en sí un alma para la que esa metamorfosis resulta admirable; el mundo entero se ha convertido en un mundo de mitos. Cada forma es un enigma. También en la época más reciente se ha repetido esto, condicionado por una ley semejante.

Esa exposición positiva de lo absoluto y su ropaje mítico-alegórico es el manantial, el pulso de la filosofía de la trascendencia, una trascendencia que tiene una relación esencial con la inmanencia del mismo modo que la escinde esencialmente. Por supuesto, entonces, se da aquí un parentesco de la filosofía platónica, tanto como con toda religión positiva, así también de manera destacada con la religión cristiana, que es la más perfecta filosofía de la trascendencia. Se encuentra aquí también uno de los puntos de vista desde los que puede establecerse una conexión más profunda del cristianismo histórico con la historia de la filosofía antigua. Con esa exposición positiva de lo absoluto tiene estrecha relación el hecho de que, para Platón, un individuo como tal, Sócrates[337], fuera el espejo o, por así decir, el mito de la sabiduría, que le llamara el filósofo de la muerte y del amor. Con esto no está dicho que Platón suprimiera, trascendiéndolo, al Sócrates histórico; la exposición positiva de lo absoluto se relaciona estrechamente con el carácter subjetivo de la filosofía griega, con la caracterización del sabio.

Muerte y amor son los mitos de la dialéctica negativa, pues la dialéctica es la luz elemental interior, el ojo penetrante del amor, el alma íntima que no es oprimida por el cuerpo de la escisión material, el lugar interior del espíritu. Así que su mito es el amor; pero la dialéctica es también la corriente avasalladora que quebranta la multiplicidad y su limitación, que subvierte las formas autosuficientes, sumer-

---

[337] En el manuscrito, después de «Sócrates», hay un espacio en blanco de unas dos líneas.

giéndolo todo en el amor único de la eternidad. Así que su mito es la muerte.

Ella <, la dialéctica,> es, pues, la muerte, pero a la vez es el vehículo de la vitalidad, del despliegue vegetal en los jardines del espíritu, el espumear en el burbujeante cuenco de puntiformes gérmenes de los que brota la flor del fuego único del espíritu. Por eso Plotino la llama medio para la ἅπλωσις[338] del alma, para la unión inmediata con Dios[339], una expresión en la que se aúnan la θεωρία[340] de Aristóteles con la dialéctica de Platón. Pero de la misma manera que estas determinaciones en Platón y Aristóteles se hallan, por así decir, predeterminadas, no desarrolladas a partir de una necesidad inmanente, así también aparece su hundimiento en la conciencia empírica individual, tal cual se da en Plotino, como un estado transitorio, el estado de *éxtasis*.

Ritter (en su *Historia de la filosofía de la Edad Antigua*, 2.ª parte, Hamburgo, 1829) habla con un cierto adverso remilgo moral de Demócrito y Leucipo y, en general, de la doctrina atomista (más adelante lo hace también así de Protágoras, Gorgias, etc.). No hay nada más fácil que procurarse en cada materia el placer de su exquisitez moral; sobre todo con los muertos. Incluso el *mucho saber*[341] de Demócrito se convierte en un reproche moral (pág. 563); se dice de él: «qué contraste tan estridente el del elevado y *fingidamente* inspirado ímpetu del discurso con las *mezquinas intenciones* que están en la base de su teoría de la vida y del mundo»[342] (pág. 564).

---

[338] «Simplificación-absolutización.»

[339] Plotino: *Ennéadas*, VI, 9, 11, 76.

[340] Cf. nota 330, *supra*.

[341] Referencia a la *polymathíē* (lit.: «saber de muchas cosas»), que Heráclito reprocha a varios sabios de su época porque no va acompañado de capacidad de síntesis.

[342] Subrayados de Marx.

¡Pero esto no puede ser en modo alguno una observación histórica! ¿Por qué han de estar precisamente las intenciones en la base de la teoría y no más bien a la inversa, a saber, la determinada forma de su teoría e intuición en la base de sus intenciones? Este último principio no solo es más histórico, sino también el único por el que la consideración de las intenciones de un filósofo puede encontrar un lugar en la historia de la filosofía. Allí vemos en forma de personalidad espiritual lo que de otro modo se nos presenta como sistema; vemos, por así decir, al demiurgo vivo y actuante en medio de su mundo.

«Igual valoración merece también el principio fundamental de Demócrito de que hay que presuponer algo original, porque el tiempo y el infinito son ingenerados, de tal modo que preguntar por su fundamento equivaldría a buscar el comienzo de lo infinito. Aquí solo es posible descubrir una recusación sofística de la pregunta por el fundamento primero de todas las apariencias» (pág. 567).

Yo solo puedo descubrir en esta explicación de Ritter una recusación moral de la pregunta por el fundamento de esa definición democritea; lo infinito está puesto en el átomo como principio, lo cual descansa en su definición. Preguntar por un fundamento de ella desembocaría[343], por descontado, en suprimir su determinación conceptual.

.....

Con todo, si según Hegel (véase *Obras Completas*, vol. 14, pág. 492) no hay que rendir a la filosofía natural de Epicuro ningún elogio demasiado grande si uno toma la adquisición de conocimiento objetivo como patrón de juicio[344], no por ello hay que dejar de admirar desde el otro punto

---

[343] En el manuscrito: «sería».

[344] Cf. cita de las *Lecciones de historia de la filosofía* en la *Presentación*.

de vista, desde el que los fenómenos históricos no necesitan de ningún elogio semejante, la palpable y auténticamente filosófica consecuencia con que las inconsecuencias de su principio son expuestas en sí mismas con toda su amplitud. Los griegos seguirán siendo por siempre nuestros maestros gracias a su grandiosa ingenuidad objetiva, que deja brillar cada cosa, por así decir, sin vestido alguno, a la pura luz de su naturaleza, por más que sea una luz mortecina.

Nuestra época ha descubierto ante todo, incluso en la filosofía, manifestaciones pecaminosas, mancilladas con el mayor pecado, el pecado contra el espíritu y la verdad, en cuanto que tras la intuición se alberga una intención oculta y, tras la cosa, una oculta intuición.

Filosofía epicúrea. Cuaderno séptimo

Cicerón: I. *De natura deorum*. II. Cuestiones Tusculanas (cinco lib.)

Cicerón. *De natura deorum,* lib. I

.....

Aparece como algo de esencial relieve el hecho de que el ciclo de los tres sistemas filosóficos griegos con que concluye la filosofía griega propiamente tal, a saber, el sistema epicúreo, el estoico y el escéptico, tomen sus puntos capitales recuperándolos de entre <las ideas> del pasado. Así la filosofía natural estoica es en gran parte heraclitea, y su lógica, análoga a la de Aristóteles, tal como ya Cicerón observa, «los estoicos parecen concordar con los peripatéticos en el objeto y discrepar en las palabras […]», *De nat. deor.*, l. I, c. VII [, 16].

La filosofía natural de Epicuro es democritea en sus rasgos fundamentales, y la moral, análoga a la de los cirenaicos. Los escépticos, finalmente, son los doctos entre los filósofos, su labor es el oponerse, y por ende también la recepción de las diferentes tesis recuperadas. Han lanzado por encima del hombro una docta, igualadora, niveladora mirada a los sistemas, y con ello han creado la contradicción y la oposición. También su método tiene el prototipo general en la

dialéctica eleática, sofística y preacadémica. Y, no obstante, esos sistemas son originales y cada uno constituye un todo.

Pero no es solo que recuperaran piezas enteras para construir el edificio de su ciencia; los espíritus vivificadores de sus mundos espirituales les precedieron, por así decir, como profetas. Las personalidades que pertenecen a su sistema fueron personajes históricos, el sistema era algo así como lo hecho cuerpo en el sistema. Así Aristipo, Antístenes, los sofistas y otros.

¿Cómo concebir esto?[345]

Lo que Aristóteles hace notar del «alma nutricia», a saber: «En los seres mortales es posible que esta se separe de lo demás, pero es imposible que lo demás se separe de esta», Aristóteles, *De anima*, l. II, c. II [413 a 31-32], hay que verlo igualmente en la filosofía epicúrea, en parte para comprenderla a ella misma, en parte por las aparentes absurdidades propias de Epicuro, así como la torpeza de sus críticos posteriores.

Para él, la forma más general del concepto es el *átomo*; como tal, es también el ser más general del mismo <concepto>, el cual, empero, es en sí mismo concreto y constituye un género, incluso una especie frente a superiores particularizaciones y concreciones del concepto de su filosofía.

El átomo queda así como el abstracto ser-en-sí, por ejemplo, de la persona, del sabio, de Dios. Estas son ulteriores y superiores determinaciones cualitativas del mismo concepto. Así, pues, en el desarrollo genético de esta filosofía no hay por qué lanzar las torpes preguntas de Bayle, Plutarco y otros, sobre cómo puede surgir y formarse por combinación de los átomos una persona, un sabio, un dios. Por otro lado, esta pregunta parece justificarse por parte del propio Epicuro, pues en ulteriores desarrollos, Dios por ejemplo,

---

[345] En el manuscrito este párrafo está separado del siguiente por una raya.

dirá que este consta de átomos más pequeños y sutiles. Sobre esto hay que hacer notar que su propia conciencia respecto a esos desarrollos <del concepto>, respecto a las ulteriores determinaciones de su principio que se le imponen, se comporta como la conciencia acientífica de los <comentaristas> posteriores con respecto a su sistema.

Si, por ejemplo en el caso de Dios, etc., abstraído de la determinación formal que él <Epicuro> considera pieza necesaria en el sistema, se pregunta por su consistencia, por su ser-en-sí, entonces la consistencia general sin más es el átomo y la multiplicidad de átomos; pero aun en el concepto de dios, de sabio, está esta consistencia subsumida en una forma superior. Su específico ser-en-sí es igualmente su ulterior determinación conceptual y necesidad en el todo del sistema. Si se pregunta por un ser fuera de este, se produce una recaída en el grado y la forma inferior del principio.

Epicuro, sin embargo, debe recaer constantemente así, pues su conciencia es atomística como su principio. La esencia de su naturaleza es también la esencia de su autoconciencia real. El instinto que le impulsa y las ulteriores determinaciones de esta esencia instintiva son para él también, a su vez, una apariencia junto a otras, y desde la alta esfera de su filosofar vuelve a sumergirse en lo más general, principalmente porque la consistencia, como ser-para-sí sin más, es para él la forma de toda consistencia sin más.

La conciencia esencial del filósofo se desprende de su propio saber aparente, pero este mismo saber aparente está, por así decir, en sus soliloquios sobre su propio impulso interno, sobre el pensamiento que él piensa, condicionado por el principio que constituye la esencia de su conciencia.

La historiografía filosófica no tiene que ocuparse tanto de aprehender la personalidad, aunque sea la personalidad espiritual del filósofo, como el foco y la forma constitutiva, por así decir, de su sistema, ni menos aún recrearse en minucias y sutilezas psicológicas, sino que debe, en cada sistema, separar

las determinaciones mismas, las cristalizaciones reales más recurrentes, de las pruebas, de las justificaciones en coloquios, de la exposición de los filósofos tal como estos se conocen a sí mismos; al mudo y perseverante topo del saber filosófico real, <separarlo> de la conciencia fenomenológica coloquial, exotérica, de compleja actitud, propia del sujeto que es el recipiente y la energía actualizadora de aquellos desarrollos. En la separación de esta conciencia queda probada igualmente su unidad como recíproco engaño[346]. Esta *dimensión crítica* en la exposición de una filosofía histórica es totalmente necesaria para compaginar la exposición científica de un sistema con su existencia histórica, una compaginación que no hay que pasar [de largo], aunque solo sea porque la existencia es histórica, pero al mismo tiempo se afirma como <existencia> filosófica, y por tanto debe ser desarrollada de acuerdo con su esencia. Lo que menos procede en una filosofía es suponer, sobre la base de la autoridad y la buena fe, que sea realmente una filosofía, aunque la autoridad sea todo un pueblo y la fe sea de siglos. Pero la prueba solo puede proporcionarse mediante la exposición de su esencia. Tanto en una como en otra cosa[347], todo aquel que escribe historia de la filosofía separa lo esencial de lo inesencial, la exposición del contenido; de otro modo solo podría transcribir, apenas traducir, y menos aún podría comentar o tachar, etc. Sería el mero copista de una copia.

Por tanto, hay que preguntar más bien cómo el concepto de una persona, de un sabio, de Dios, y las determinaciones específicas de esos conceptos, entran en el sistema, y cómo se desarrollan a partir de él[348].

.....

[346] Las palabras que traducimos por «probada» y «engaño» no están claras en el manuscrito.

[347] Palabras poco claras en el manuscrito.

[348] En el manuscrito sigue aquí una raya de separación.